Felsefe dergisi

88 / 3

DİN VE FELSEFE

İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkisi ve İbn Rüşd
Oktay Özel

İslâm ve Adalet
Güney Dinç

Hıristiyanlık
S.A.Tokarev

20. Yüzyılda Engizisyon
J.R.Griguleviç

Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi
Todor St. Stoyçev

••

Platon, Felsefe ve Şaşılık Üzerine
Abdullah Kaygı

"Nous Poietikos" Kavramı
Saffet Babür

Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı
Friedrich Engels

Nomoi-Yasalar II
Platon

••

"Karamazov Kardeşler"
Klaus Städtke

TÜSTAV

Felsefe dergisi

TÜSTAV

Felsefe dergisi: Üç ayda bir çıkar. • **Sayı**: 25. • **Fiyatı**: 2500 TL (KDV dahil). Yurtdışı 5 DM. • **Yönetim yeri**: Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No. 5, Kat 3 Cağaloğlu / İstanbul • **Sahibi**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. adına Ayhan Kızılöz. • **Yazışleri Müdürü**: Fevzi Göloğlu. • **Genel Yayın Yönetmeni**: Oğuz Özügül. • **Basıma hazırlık**: Dizgi-Yayın Merkezi. • **Basım**: Bizim Ofset. • **Abone koşulları**: Yurtiçi yıllık 6000 TL. Yurtdışı 20 DM. • **Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.**: De Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 • **Kapak**: İbn Rüşd. Raffael'-in Vatikan Müzesindeki "Atina Okulu" freskinden ayrıntı.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Thales'ten Platon'a - III / *Helmut Seidel* 5

Felsefe Sorunları

Platon, Felsefe ve Şaşılık Üzerine / *Abdullah Kaygı* 13

"Nous Poietikos" (Intellectus Agens) Kavramı / *Saffet Babür* 18

Felsefe ve Doğabilimleri

Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı / *F.Engels* ... 23

Özel Bölüm

İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkisi ve İbn Rüşd / *Oktay Özel* 33

İslâm ve Adalet / *Güney Dinç* 46

Hıristiyanlık / *S.A.Tokarev* 58

20. Yüzyılda Engizisyon / *J.R.Griguleviç* 74

Ludwig Feuerbach'ın Ateizmi / *Todor St. Stoyçev* 87

Tarih Felsefesi

Ludwig Feuerbach'ın Düşüncesinde Tarih / *Gisela Schröter* 96

Felsefe Eleştirileri

Varoluş mu Yoksa Tanrı mı? / *Hans-Martin Gerlach* 103

Estetik ve Sanat Kuramı

"Karamazov Kardeşler" / *Klaus Städtke* 113

Felsefe Metinleri

Nomoi-Yasalar II / *Platon* 126

Felsefe Kitapları

"Felsefe'nin Tarihi" "Orman" Adlı Bir "Dev" midir,
"Engin Su Birikimi" mi? / *Dr.Vural Yıldırım* 143

Felsefe Haberleri

Felsefe Konferansı 154

Felsefe Bibliyografyası

Felsefe Yayınları Kaynakçası / *Hasan S.Keseroğlu* 156

Felsefe Sözlüğü

Felsefe Sözlüğü / *Afşar Timuçin* 159

Filozoflar Ansiklopedisi

Adorno, Theodor W. / *Friedrich Tomberg* 162

sunu

Özelliği, doğa ile toplumun insan bilincinde deforme edilmiş, ters bir şekilde yansıtılmasından ileri gelen, dünyagörüşsel karaktere sahip bir toplumsal bilinç biçimi olan, doğa ve toplumdaki fenomenleri doğaüstü nedenlere, amaçlara bağlayan ya da, başka bir deyişle, doğaüstü süreçler ve güçler olarak tasarlayan din bu sayımızın ağırlıklı konusunu oluşturuyor.

Dinin doğuşundan, özünden ve gelişim tarihinden meydana çıkan sorunlar bugüne kadar pekçok düşünür ve bilimadamınca araştırılmıştır. Dinin özüne ve kökenine ilişkin bilimsel görüşe biçim vermek için harcanan çabalar daha çok toplumun ilerici güçleriyle gericilik arasındaki ideolojik çatışmanın bir bölümünü oluşturmuştur. Dinin savunucuları kölecilerin, derebeylerin ya da burjuvazinin sömürü düzenini de savunmuş, eleştiricileri ise toplumun gerici güçlerine karşı savaşmıştır.

Dinin kökeni üzerine daha Antikçağ'da ilginç görüşler çıkmaktadır karşımıza. Elea Okulu filozoflarından Xenophanes ve Atinalı Anaxagoras ile Antiphon insanların tanrıları kendi dış görünüşlerine göre yarattıklarını öne sürerler. Kritias dinin toplumsal işlevini, insanlar hemcinslerinin yüreğine korku salmak ve yasalara uyulmasını sağlamak için tanrıları yaratmıştır, diyerek tanımlamaktadır. Hatta tarihçi Polybios dini zorunlu bir sahtekarlık saymaktadır. İlk olarak Demokritos dinin, ürkütücü doğa fenomenleri karşısında duyulan korkudan kaynaklandığını söylemiştir. Ancak bütün bunlar sorunun özüne yaklaşmaktan henüz çok uzaktırlar.

Ortaçağ'da ise kilisenin çok büyük olan etkisi yüzünden din konusunda bilimsel bir görüş oluşturmak doğallıkla mümkün değildi. Bunun ilk belirtileri kapitalizmin ve ilk burjuva devrimlerinin ortaya çıktığı dönemde görülmeye başlanmıştır. İngiliz materyalisti Thomas Hobbes'a göre, "kamuoyunca benimsenen" bir kuruntudur ("kamuoyunca benimsenmeyen" kuruntu ise boşinançtır). "Dinin tohumu" diye adlandırdığı psikolojik kökenlerini de insanlar için tipik olan fenomenlerin nedenlerini meydana çıkarma gereksiniminde, görünmeyen güçlerden duyulan korkuda, gelecek endişesinde aramıştır. Benzer düşünceleri Spinoza da belirtmiş, dinin köklerini insanoğlunun kendi gücüne karşı duyduğu güvensizlikte, umutla korku arasında durmadan bocalayışında görmüştür.

18. yüzyılın Fransız aydınlanmacıları dini, bencil iktidar sahipleriyle din adamları tarafından halkın aldatılması, bir boşinanç diye tanımlamışlar, insan aklının dine karşı savaşması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Ancak kimi aydınlanmacılar uzlaşma eğilimleri göstermiş, dini kitleler için yararlı, hatta onları zapdedip yönetmek açısından gerekli bile bulmuştur. Bu eğilimde, tarih sahnesine çıkan burjuvazinin çıkarlarının etkisi belli olmaktadır.

19. yüzyıldan günümüze kadar burjuva dinbiliminde pek çok akım ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlileri arasında, eski dinsel tasarımların gökyüzü fenomenlerinin kişileştirilmesinden doğduğunu kanıtlamaya çalışan mitolojik okulu, insan bedeninde yaşayan ikinci bir kişiliğin, ruhun varlığı ve bunun zaman zaman ya da tamemen bedeni terkettiği, ölümden sonra bu ruhların yaşadığı ve bu ruhlardan zamanla tek tanrıya varana dek değişik tanrıların yaratıldığı görüşünden yola çıkan animizm kuramını, nevrozların dinsel tasarımlarda da göründüğünü ve bunun temelinde çocukluk çağında

bastırılan cinsel itkilerin yattığını kanıtlamaya çalışan Freud'un psikanaliz yöntemini, dini doğrudan doğruya toplumsal bir fenomen olarak açıklayan Durkheim'ın sosyaloji okulunu, son olarak da 20. yüzyılın başlarında ABD'de yankı bulmuş, her çeşit nesnel gerçeği yadsıyan, bilimsel gerçeğin yararlıkla aynı anlama geldiğini, insanın pratikte gereksinim duyduğu ve kendisine yararlı olan şeylerin gerçek sayıldığını ve insanların büyük çoğunluğu tarafından hâlâ yararlı görüldüğü, toplumun örgütlenmesine ve sosyal bir kargaşanın önlenmesine katkıda bulunduğu için dinin de gerçek olduğunu öne süren pragmatik akımı sayabiliriz.

Oysa din, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumsal bilinç biçimlerinden biri, bir ideoloji biçimidir, ne var ki, her ideoloji sonuç olarak insanın maddi varlığının, toplumun ekonomik yapısının bir yansısıdır ve bu durumda dini tıpkı felsefe, ahlak, hukuk ya da sanat gibi aynı görüş açısından ele almak mümkündür. Ancak din, bu ideoloji biçimleri arasında özel bir yer tutmaktadır. "Bütün dinler, insanların kafalarında gündelik varoluşlarına egemen olan dış güçlerin fantastik bir şekilde yansımasından, dünyevi güçlerin dünyadışı biçimler aldığı bir yansıdan başka bir şey değildir." Ayrıca dinin kendi tarihi, bağımsız bir tarihi de yoktur; dinin tarihi, toplumun tarihinin deforme edilmiş bir yansısıdır. "Gerçek dünyanın dinsel yansısı, ancak pratik çalışma yaşamındaki ilişkiler insanların birbirleriyle ve doğayla olan günlük rasyonel ilişkileri haline geldiği zaman ortadan kalkabilecektir."

* * *

Özel Bölüm'de yer alan yazılar arasında "İslâm Dünyasında Din Felsefe İlişkisi ve İbn Rüşd" başlıklı çalışmayla Oktay Özel İslâm'da felsefi düşüncenin gelişimi ile karşısına çıkarılan dinsel düşünceler (hikmet) arasındaki ilişki ve etkileşimi, İbn Rüşd'ün metafizik felsefeye katkılarını açıklıyor.

Güney Dinç ise İslâm'ın başka bir yönünü, İslâm'da adalet anlayışını ele alıyor ve çağdışılığını gözler önüne seriyor.

S.A.Tokarev doğuşundan günümüze dek Hıristiyanlığın ayrıntılı bir şekilde dökümünü yapıyor.

J.R.Griguleviç yüzyılımızda kilisenin, engizisyonun işlevini, egemen sınıfların hizmetine girişini ve bu sınıfların çıkarları doğrultusunda yürürlüğe koyduğu uygulamaları eleştiriyor.

T.St.Stoyçev L.Feuerbach'ın antropolojik felsefeye dayanan ateizmini eleştirirken, düşünürün materyalist görüş açısından dine karşı yürütülen mücadele alanındaki hizmetlerini övgüyle belirtiyor.

Öteki bölümlerdeki yazılara da kısaca değinirsek, A.Kaygı, "Platon, Felsefe ve Şaşkınlık Üzerine" başlıklı polemiğinde, K.Güzey'in dergimizin 88/1 sayısında yayımlanan "Platon Felsefesinin Toplumsal Kökenleri" adlı incelemesine karşı çıkıyor, eleştiriyor. Dergide yer alan yazıların tartışılmasına yönelik çalışmalara savunulan görüşlere katılmasak da yer veriyoruz, vereceğiz.

S.Babür Ortaçağ'da Aristoteles'e maledilen "Nous Poietikos" kavramının bu düşünürden kaynaklanamayacağını açıklıyor.

*Dr.Vural Yıldırım **Felsefe Kitapları** Bölümünde Doç.Dr.Şahin Yenişehiroğlu'nun "Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji)" adlı kitabını inceliyor.*

Bu yılın son sayısı olan Ekim 88/4 sayısında YENİ DÜŞÜNCE'yi özgün kaynaklarından tanıtmaya çalışacağız.

* * *

Eski Genel Yayın Yönetmenimiz sayın Aziz Çalışlar'ın ağır bir ameliyat geçirdiğini ve tedavi altında olduğunu üzülerek haber almış bulunuyoruz. Kendisine geçmiş olsun der acil şifalar dileriz.

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

thales'ten platon'a - III

oluş ya da varlık - bu, gerçek bir seçenek midir?
diyalektik ve mantığın çıkış noktaları.
heraklit ve elea okulu - 2

helmut seidel
çeviren: oğuz özügül

Heraklit idrak etmenin diyalektik sürecini henüz düşüncesinin nesnesi haline getirmemiş, oluşu, doğuş ve bitişi, devinimi, akışı sabit kavramlarla ifade etme sorununa eğilmemişti.

Bu sorun Parmenides'te kendisinin Heraklit'e tamamen karşıt bir tarzda çözmeye çalıştığı bir ana sorun durumuna gelmiştir.

Anaximander ile Heraklit'in yanı sıra erken-Yunan felsefesinin en önemli düşünürlerinden Elea'lı Parmenides (yaklaşık olarak M.Ö. 540-480) ülkesinde yasa koyucu olarak tanınmıştır. Siyasal-etiksel görüşleri Pythagorasçılar tarafından etkilenen Parmenides felsefede Xenophanes'in varsayımlarını kararlı bir şekilde biçimlendirmeye devam etmiştir. İki bölümden oluşan koşuk tarzındaki öğretisi günümüze sadece fragmanlar halinde ulaşabilmiştir. İlk bölümde varlık öğretisi (Ontologie) yer alırken, ikincisi fenomenler dünyası üzerindeki düşüncelerini içermektedir. Parmenides başlangıçta, mitolojik ve naif-gerçekçi düşünme tarzının varlık ya da **hakiki varlık** gerçeğini kavrayamayacağına ilişkin Heraklit'in kanısını paylaşıyordu. Algıladığımız tekil, rastlantısal, devinen ve değişen şeylerin renkli dünyası nesnel hakikat olmayıp, sadece **öznel sanıdır**. Felsefe hakikatte-varlık'ı idrak etmek için, Heraklit'in küçümseyerek çocuk oyunu dediği sanıda-varlık'ı aşmıştır. Ayrıca felsefe algılara değil, sadece düşünmeye dayanabilir.

Parmenides'in felsefe tarihindeki konumu, düşünme ile varlık arasındaki ilişki sorununu ilk kez belirtik olarak ortaya atan ve yanıtlamaya çalışan bir düşünür olmasıyla belirlenmektedir: "Ne var ki, düşünme ve düşüncenin nesnesi aynı şeydir"[52]. "Çünkü (sadece) tek ve aynı şey düşünülebilir ve var olabilir"[53]. Hiç kuşkusuz **düşünme ile varlık'ın özdeşliğini** öne süren Parmenides'in bu önermelerinden, onun kesinlikle idealist görüş açısını savunduğu, 19. yüzyılın başlangı-

cında Schelling ve Hegel'in geliştirdiği felsefenin öncülü olduğu sonucu çıkmaz mı acaba? Bu soruya hemen olumlu bir yanıt verirsek peşin bir yargıya varmış oluruz. Yalnızca düşünme ile varlık'ın özdeşliği savından idealizm sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Her şey bu savın **nasıl** anlaşıldığına bağlıdır. Düşünme tözel, yani kendisi nedeniyle kendi olan, esas itibariyle maddi varlıktan ayrılmış, onun karşısına çıkarılmış ve hakiki varlık diye tanımlanan bağımsız kendilik olarak anlaşılırsa, o zaman elbette ki düşünme ile varlık'ın özdeşliğine ilişkin idealist bir anlayış söz konusu olacaktır. Ama bu sav, varlık'ın, düşünmenin hem nesnesi hem de öznesi olduğu, yalnızca varlık'ın düşündüğü ve düşünebildiği şeklinde anlaşılırsa, o zaman hiç de idealizm sonucu çıkmaz buradan.

Parmenides düşünme ile varlık'ın özdeşliğine ilişkin bu ikinci görüşü savunur gibi görünmektedir: "Çünkü içinde varlık'ın ifade edildiği düşünmeye varlık olmadan rastlaman mümkün değildir. Çünkü varlık'ın dışında bir şey yoktur ve olamaz da..."[54].

Parmenides'in başlangıç olarak aldığı ve sık sık başvurduğu ortak temel varlık'tır ve ana-önermesi de şudur: **Varlık vardır**. Bunun böyle olmaması mümkün değildir ve düşünülemez. **Olmayan yoktur.**

Parmenides düşünme üzerine kesin bir tanımlama yapmazken, varlık'ın niteliğini yeterince açıklamaktadır: "Pekâlâ, şimdi sana yalnızca hangi araştırma yollarının akla gelebileceğini söylemek istiyorum. Kulak ver ve sözlerimi iyi dinle! Bir-olan, (varlık)ın var olduğunu ve olmamasının mümkün olmadığını (gösterir). İşte bu kanıya varma yoludur; ama yine de hakikatin peşinden gider"[55]. "Bak, uzaklık da elle tutulacak kadar aklına nasıl yakın; çünkü akıl varlık'ı varlık'tan ayırmayacaktır! O kendi yapısından herhangi bir şekilde de olsa hiç bir yerde ayrılmamakta, tekrar bir araya toplanmaktadır"[56]. Varlık **meydana gelmiş bir şey değildir ve bu yüzden ebedidir.** O **zamansızdır.** "Böylece kesin olarak var olmak ya da hiç olmamak zorundadır!" O **bölünmez,** "çünkü her şey varlıkla doludur". "Ama zincire vurulmuş bir şekilde, başlangıçsız ve sonsuz, **devinmeden dingin durumda bulunmaktadır**; ne var ki doğuş ve bitiş uzaklara atılmıştır. Onları kovan kesin kanılardır." Varlık'ın **hiçbir eksiği** yoktur. Bu nedenle bir sonunun bulunmaması mümkün değildir. "Ama varlık son bir sınıra sahip olduğu için, her yanıyla tamamlanmıştır, her yanı merkeze eşit uzaklıkta olan düzgün bir küredir"[57].

Parmenides'in bu garip varlık öğretisi nasıl açıklanacaktır? Varlık neden **bir-olan, bölünmeyen, meydana gelmemiş-olan** ve **bitmeyen, devinmeyen,** zaman içinde **varolmayan** (ve mekan içinde de) olarak, **hiçbir** eksiği bulunmayan **olmayan**'a yer vermeyen şekilde anlaşılmıştır?

Eldeki fragmanlardan, ama daha çok Parmenides'in öğrencisi Elea'lı Zenon'un (yaklaşık olarak M.Ö. 490-430) yapıtlarından ve Parmenides üzerine yazılanlardan Elea Okulu varlık öğretisinin, soyut **özdeşlik** ve **dışlanan çelişki**'ye ilişkin **biçimsel-mantıksal yasaların** sonuçlarının hakiki varlık'ın temel özelliği durumuna getirilmesiyle oluştuğunu az çok kesin bir şekilde söyleyebiliriz.

Bölünebilirliğin ve çokluğun, uzamın, özellikle de devinimin kavramsal ifadesi, Zenon'un kanıtladığı gibi, çelişkilere yol açmaktadır. Ama düşünmede çelişkilere yer yoktur. Ne var ki, hakiki varlık'ı kavrayabilen sadece düşünme olduğu için ve düşünme gibi hakiki varlık'a da aynı şeylerin yakıştırılması gerektiği için, hakiki varlık'ın da çelişkisiz bir şekilde düşünülmesi zorunludur. Bölünebilirlik ve çokluk, uzam ve devinim çelişkisiz düşünülemeyeceği için, kendilerine hiçbir hakiki varlık da yakıştırılamaz. Hegel haklı olarak şöyle demektedir: "Devini-

min var olduğu, bir fenomen olduğu konusunda kuşkuya yer yoktur; tıpkı fillerin var oldukları gibi duyusal kesinbilgi devinimi saptamaktadır. Zenon devinimi bu anlamda yadsımayı aklına getirmemiştir. Sorun daha çok devinimin gerçeğine ilişkindir; ancak devinim gerçek değildir, çünkü o çelişkidir. Zenon bununla, devinime hiçbir hakiki varlık'ın yakıştırılamayacağını söylemek istemiştir"[58].

Bölünebilirliği öngören çokluğu, Zenon'un temel aldığı atomcular öncesi matematiğin görüş açısından düşünmek mümkün değildir. Bu, diğerlerinin yanı sıra, aşağıdaki belitlere dayanmaktadır:

1. Her geometrik nesne sonsuza dek bölünebilmektedir.
2. Ögelerin sonsuz nicelikteki sayısı, sıfır olmamak koşuluyla istedikleri kadar küçük olsunlar, her zaman sonsuz nicelikte bir toplam verirler (bu belitin yanlış olmasının buradaki sorunla ilgisi yoktur).

Böylece aynı zamanda iki sava birden göz yumulmaktadır: Her cisim **önce,** elbette ki daha fazla bölünmeyen sonsuz nicelikte **genleşmeyen noktalardan** oluşmaktadır; **ikincisi,** her cisim sonsuza dek bölünebilmektedir. Ardından Zenon bu belitleri çözülmez bir çelişkinin izlediğini göstermektedir: 1. Genleşmeyen noktaların toplamının hiç bir zaman genleşeni veremeyeceği açıktır. Cismi oluşturan genleşmeyen noktaların toplamı sıfıra eşittir. 2. Sonsuza dek bölünebilirlik öngörülürse, o zaman her cismin sonsuz nicelikteki bölümlerin toplamı olduğu anlaşılacaktır. Herhangi bir cismin hem sıfıra eşit hem de sonsuz nicelikte olması çelişkisi tutarlı değildir. demek ki, cismin bölünemez olduğu sonucunun çıkarılması zorunludur[59].

Benzeri nedenlerden dolayı uzamın da düşünülemeyeceği öne sürülmektedir. Cismin genleştiği ve böylece belli, yani sonlu bir uzam tuttuğu kanısına herkes katılmaktadır. Ama Zenon şöyle sormaktadır: Eğer uzam bir şeyse, nerede bulunmaktadır? Elbette ki aynı şekilde belli, ama daha büyük olan bir uzamın içinde bulunmakta ve böylece sonsuza kadar devam etmektedir. Bu durumda uzamın sonsuzluğu kabul edilmeli midir? Asla. Çünkü böyle bir varsayım, tüm sonlu uzamların toplamından daima tek bir sonlu uzamın çıkacağı, ama hiçbir zaman sonsuzluğa varamayacağı düşüncesiyle çelişkiye düşmektedir. Oysa sonlu bir uzam sadece dah büyük bir sonlu uzam içinde varolabilir her zaman. Demek ki bu durumda uzamın sonzuzluğunu kabul etmek gerekmektedir. Sonlu uzam, nasıl ki karşıtı, yani sonsuz uzam olmadan düşünülemeyecekse, sonsuz uzam da karşıtı olan sonlu uzam olmadan düşünülemez. Demek ki uzam aynı zamanda hem sonlu hem de sonsuzdur. Ancak bu çelişkiyi benimsemek mümkün değildir. O zaman uzam gerçekte varolamaz.

Devinimin benimsenmesine karşı öne sürülen argümanlar arasında en ünlüsü Zenon'un şu savıdır: "Devinen ne içinde bulunduğu uzamda ne de içinde bulunmadığı uzamda devinmektedir"[60]. Buradan, devinimin gerçekte hiç bir yerde meydana gelmediği sonucu çıkmaktadır.

Zenon'un devinimin gerçekliğine karşı ileri sürdüğü ve Parmenides'in varlık öğretisindeki görüş açısını savunmaya çalıştığı dört argüman hakkında Aristoteles şunları yazmaktadır:

İlk argüman: "İkili Bölü" (Dichotomie): C cisminin A noktasından B noktasına doğru devindiği varsayılmaktadır. C'nin B noktasına ulaşmak için önce AB mesafesinin yarısını katetmek zorunda olduğu açıktır. Ancak bu kabul edilirse, o zaman C'nin, AB mesafesinin yarısını katetmeden önce, bu mesafenin yarısının yarısını, yani dörtte birini geçmek zorunda olduğu da kabul edilmelidir. Ama

mesafenin dörtte birini katetmek için önce sekizde birini, sekizde birini katetmek için de onaltıda birini geçmek zorundadır ve bu sonsuza kadar devam edecektir. Ancak mesafenin sonsuza dek bölünebilirliği varsayıldığı için, buradan C'nin yalnızca B noktasına hiçbir zaman ulaşamayacağı değil, üstelik C'nin A noktasını asla terkedemeyeceği sonucu da çıkmaktadır. Demek ki düşünme devinimi hakiki varlıktan dışlamak zorundadır.

Aynı zamanda büyük bir mantıkçı ve deneyci olan Aristoteles, Zenon'un bu düşünceleri karşısında heyecanlanarak, devinimin gerçek dışılığının mantık yoluyla kanıtlanamayacağını öne sürmüş, Zenon'a karşı şu argümanları göstermiştir: Zenon olasılıkla gerçeklik arasındaki farkı gözden kaçırmaktadır. Olasılıkta uzam ve zaman sonsuza dek bölünebilirler, gerçeklikte ise bu mümkün değildir.

Aristoteles'in bu argümanına, kuşkucu Pierre Bayle (1647-1706) ünlü "Dictionnaire historique et critique" adlı yapıtında karşı çıkarak, **eğer** bir cismin üstüne sonsuz sayıda çizgiler çekilseydi, o zaman olası sonsuz bölünme gerçek bölünmeye dönüşürdü ve böylece Aristoteles'in itirazı anlamsız bir hale gelmiş olurdu, demiştir.

Hegel alaycı bir tarzda, bu "eğer..."e diyecek yok demektedir. Ve Lenin de şöyle tamamlamaktadır: "... bu ise, **eğer sonsuza** dek bölünme sonuna kadar götürülseydi, anlamına gelmektedir!"[61].

Ne Aristoteles Zenon'u ne de Bayle Aristoteles'i çürütmüştür. Üçü de Hegel tarafından çürütülmüştür. Zenon devinimi uzam ve zamandan bağımsız bir şekilde ele almaktadır. Hegel ise, uzam ve zamanın özünün devinim olduğunu vurgulamaktadır. Zenon uzam ve zamana sadece noktasallık, kesiklik açısından bakmaktadır. Hegel bunun karşısına, devinimin olumsuzlukla sürekliliğin birliği olduğu görüşünü çıkarmaktadır. "Zaman ve uzamın özü devinimdir, çünkü o genel-olandır; onu kavramak demek, özünü kavram biçiminde ifade etmek demektir. Olumsuzluk ve sürekliliğin birliği olarak devinim kavram, düşünce biçiminde ifade edilmiştir; ama bu kavramlarda öz olarak ne süreklilik ne de noktasallık bulunmaktadır." Lenin bu düşünceleri onaylayarak şöyle demektedir: "Devinim zaman ve uzamın özüdür. İki temel kavram bu özü ifade etmektedir: (sonsuz) süreklilik ve 'noktasallık' (=sürekliliğin olumsuzlanması, **kesiklik**). Devinim (zaman ve uzamın) sürekliliği ile (zaman ve uzamın) kesikliliğinin birliğidir. Devinim çelişkidir, çelişkilerin birliğidir"[62].

Zenon devinimin gerçekliğine karşı öne sürdüğü argümanı ile, devinimi çelişkilerin birliği olarak ifade eden diyalektik anlayışa katkıda bulunmuştur.

Bu durum aynı şekilde **ikinci argüman** için de geçerlidir: "**Uçan ok**": Zenon burada da, Parmenides'in karşıtlarınca benimsenen devinimin gerçek olduğu varsayımından yola çıkmakta ve eleştirel çözümleme ile bu varsayımın hakiki varlık'tan dışlanmış çelişkilere yol açtığını kanıtlamaktadır. Parmenides'in görüş açısı böylece haklı çıkarılmaktadır.

Önce bir okun AB mesafesini katettiği varsayılmaktadır. Zenon'a göre uçan ok belirli bir anda okun uzunluğuna ve kalınlığına uygun belirli bir uzam tutmak zorundadır. Ok belirli bir anda belirli bir yerdeyse, o zaman aynı anda başka bir yerde olamaz. Ama ok belirli bir anda sadece bu yerdeyse ve başka bir yerde değilse, o halde bu anda dinginlik durumundadır. Kuşkusuz daha sonraki anda ok, yine kendi uzunluğuna ve kalınlığına uygun bir uzam tuttuğu başka bir yerdedir. Bu ikinci anda ok başka yerde değil, ikinci bir belirli yerdedir. Demek ki burada da dinginlik durumundadır. Üçüncü anda ok üçüncü bir yerdedir vb. Zenon buradan, okun uçuşunun, yani devinimin yer tutulan uzamların toplamı-

na eşit olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Ancak bu, sadece dinginlik durumları olarak düşünülebileceği için, devinim dınginlik durumları toplamına eşit olmaktadır. Ama dinginlik artı dingınlik hiç bir zaman devinim sonucunu vermez. Bu durumda sonuç, uçan okun dıngin kaldığı paradoksudur.

Aristoteles Zenon'un, zamanın sadece tek bir andan, şimdi'den meydana geldiğini varsaydığı için yanılgıya düştüğünü belirtmiştir. Gerçekten de Zenon uzam ve zamanın sadece bölümlerden ya da anlardan meydana gelmiş bir şey olarak öngörmektedir. Her şeye karşın Zenon'un düşünceleri yine de devinimin en yalın biçiminin, yani yer değiştirmenın nasıl düşünülebıleceği sorusunu gerektirmiştir. Hegel şöyle yanıtlamaktadır: "Devinimden söz ettiğimiz zaman şöyle deriz: Cisim önce bir yerdedir, sonra başka bir yere gider. Devindığı için artık ilk yerde değildır, ama ikinci yerde de değildır henüz; eğer bu iki yerden birindeyse o zaman dingin durumdadır. İkisının arasında olduğu söylenırse, bu bir şey ifade etmez; çünkü cisım ikisi arasında başka bır yerdedir, demek ki aynı güçlük burada da vardır. Oysa devinim, bu yerde hem olmak hem de olmamaktır; işte bu uzamın ve zamanın sürekliliğidir ve devinimi olanaklı kılan da budur"[63]. Demek ki devinim, **aynı zamanda hem bu yerde olmak hem de olmamak**, demektir. Bu durum soyut özdeşliğe ters düşebılir, ama çelişkı olmadan devinım de olmaz. Devinimin diyalektık anlayışına karşı metafizık görüş açısından çıkarak yöneltilen itirazları Lenin geri çevirmıştır: "Bu ıtirazlar **doğru değildir**: Çunkü (1) devinimin **kendisini** değil, sonucunu betimlemektedır; (2) devinım **olasılığını** göstermemekte, içermemektedır; (3) devinımı **dinginlik** durumlarının bağı, toplamı olarak göstermektedır; yani (dıyalektık) çelişkıyı ortadan kaldırmamakta, sadece maskelemekte, bir yana ıtmekte, gızlemekte, üstunü ortmektedır"[64].

Devinimi kavramsal düşunme halınde anlamanın güçluğu, aklın, herhangi bir nesnenin gerçeklikte bağlanan momentlerini birbırınden ayrı tutmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle "devınımi surekli-olanın akışını kesmeden tasarlayamayız, ifade edemeyiz, ölçemeyiz, yansıtamayız... Devınımın düşunme aracılığıyla yansıtılması her zaman için **bir kabalaştırmadır, bir indırgemedir**"[65]. Devinim kavramı ıçın geçerlı olanlar, otekı kavramlar ıçın de geçerlıdırler. Lenin diyalektiğin özunü şöyle tanımlamaktadır: Diyalektikte karşıtlar sadece birbirinden ayrı tutulmamakta, üstelık karşılıklı bağıntıları, bırlıkleri, özdeşlikleri içinde anlaşılmaktadır[66].

Zenon tek bir cismin uzam ve zaman içinde devınımının mümkun olmayacağını kanıtlamaya çalışmakla yetınmemış, ıkı cısmin birbırı ardına devinmesinin de düşünülemeyeceğını ve bu nedenle mümkün olmayacağını da kanıtlamaya çalışmıştır. Bunun için de şu ıki argumanı ılerı sürmüştür.

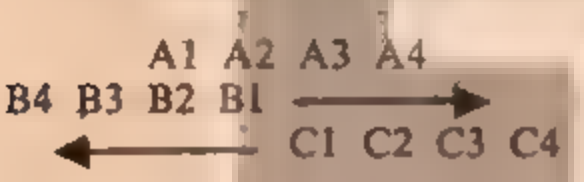
Üçüncü argüman: "Aşil ve kaplumbağa"· Ayağına tez Aşil'le bır kaplumbağa arasında yarış düzenlenmektedir ve kaplumbağaya pek büyük olmayan bır avans tanınmaktadır. Acaba Aşil kaplumbağaya yetişebılecek midir? Zenon dışında herkes olumlu yanıt vermektedır bu soruya, çünkü o şu argümanı göstermektedir: Aşil kaplumbağadan ne kadar hızlı koşarsa koşsun, kaplumbağa her geçen an ıçinde —ki bu istediği kadar küçük olabilır— hiçbir zaman sıfıra eşit olmayan bir mesafe katetmektedir —bu da istediği kadar küçük olabilir—. Sonuçta, Zenon'a göre, Aşil'le kaplumbağa arasındaki mesafe koşunun hiçbir anında sıfıra eşit olamaz. Böylece Aşıl kaplumbağaya asla yetişemez.

Zenon'un "ikili bölü"deki argüman gösterme tarzını uyguladığı zaman aynı sonucu elde ettığı kolaylıkla görülmektedir. Çünkü Aşıl kaplumbağa ile arasındaki mesafeyi katetmek, ona yetişmek ve onu geçmek ıçin önce mesafenin

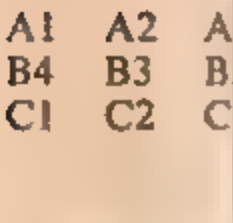
yarısını, sonra dörtte birini, ardından sekizde birini vb. sonsuzluğa kadar katetmek zorundadır. Böylece kaplumbağa ile arasındaki mesafe hiçbir zaman sıfıra eşit olmayacaktır. Demek ki Aşil kaplumbağaya yetişemeyecektir.

Aristoteles Zenon'a verdiği yanıtta Aşıl'in, eğer kendisine sınırı aşma izni verilirse, kaplumbağaya yetişeceğini belirtmiştir. Gerçekten de burada uzamın bölümleri ve zamanın anları, Zenon'un Aşil'inin aşamadığı bir sınır gibi görünmektedir. Sınır çekilmesi gerekmektedir, ama bu arada şunu da unutmamalıyız: **determinatio est negatio**. Hegel, sınır çekmek demek onu aşmak demektir, der.

Dördüncü ve sonuncu argüman: "Stadyum": Burada da Zenon için söz konusu olan, devinimin gerçek olduğu varsayımının çelişkilere yol açtığını kanıtlamaktır: Stadyumda dörder atletten oluşan üç grup bulunmaktadır. İlk grup (A1, A2, A3, A4) dinginlik durumundadır. İkinci grup (B1, B2, B3, B4) soldan, üçüncü grup (C1, C2, C3, C4) ise sağdan olmak üzere dinginlik durumundaki ilk grubun önünden koşarak geçmektedir. Şematik olarak şöyle gösterilebilir:



Belli bir sure sonra atletler arasındakı bağıntı şu şekilde ifade edilebilecektir:



İkinci ve üçüncu gruptakı atletlerin eşit hızla devindikleri ve uzamla zamanın gizli ögelerden (bolumlerden ya da anlardan) oluştuğu varsayılırsa, buradan hangı sonuç çıkarılacaktır? Sonuç şu: Aynı nokta (ya da atlet) aynı mesafeyi aynı zaman içinde değil, tersine bır defasında zamanın yarısında, ötekinde zamanın iki mislinde katedecektır. Örneğin B1 aynı zaman ıçınde C1, C2, C3, C4 noktalarını, ama ilk sıra gozönüne alındığında sadece A3 ve A4 noktalarını katedecektir. Farklı sonuçlar doğallıkla devinimin hangi goruş açısından ele alındığına bağlıdır. Ama sonuçta şu çelişkı ortaya çıkmaktadır: İki eşittir dört ya da yarım eşittir bir. Eğer bu geçerlı olursa, o zaman matematik ve mantığın sonu gelmiş demektir. Bu sonuca güvenilirse, devinimin olmadığı ve Parmenides'in görüş açısının doğruluğu kabul edilmek zorunda kalınacaktır. İşte Zenon böyle düşünmektedir.

Zenon'un argümanları karşısında insan kendisini bir parça rahatsız hissetmektedir. Devinimın varlığı herkesçe bilinmesine karşın bu sofizmalar ne demek oluyor? Bu durum Sinop'lu Diogenes'in bir öğrencisine benzemektedir. Zenon'un argümanlarını dinledikten sonra öğretmeni ayağa kalkarak sağa sola koşunca, yani devinince içi rahatlayan bu öğrenci öğretmenini alkışlamıştır. Öğretmenın davranışını Zenoncu konumun çürütülmesi şeklinde anlayan öğrenci bu yüzden bır araba dayak yemiştir. Çünkü öğretmeni haklı olarak Zenon'un devinimin duyusal gerçekliğine değil, düşünülebilirliğine karşı çıktığını anlatmak istemiştir; Zenon nedenlerle mücadele etmiştir, kanısına göre bunlar sadece

karşı argümanlarla ortadan kaldırılabilirler.

Zenon'un katkısı kuşkusuz devinimin düşünülebilirliğini yadsımasından değil, daha çok devinimin kavram olarak ifade edilip edilemeyeceği ve nasıl edileceği sorununu ortaya atmasından ileri gelmektedir. Daha genel olarak ifade edersek: Burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Özu gereği saptayan, yani sabitleştiren, zorunlu olarak ayırması gereken bir kavram, fenomenlerin birbirine bağımlı ve akışkan öğelerini nasıl ifade edebilecektir? İşte bu soruyla Zenon mantıksal ve diyalektik düşünmeyi büyük ölçüde teşvik etmiştir. Öznel hedefi çelişkileri dışlamak olan Zenon'un, çelişkileri göstermekle diyalektiğe nesnel açıdan büyük yararları dokunmuştur.

Hegel bu yüzden Zenon'u "diyalektiğin kurucusu" diye övmüştür[67]. Oysa Zenon'un amacı bunun tam tersiydi. Elea Okulu öğretisi Heraklit'in nesnel diyalektiğine bilinçli bir karşıtlık oluşturmaktadır. Parmenides şöyle demektedir: "Oysa onlar hem sağır hem kor bir şekilde bon bon bakarak, varlık ve olmayanı hem aynı hem de aynı olmayan sayarak kararsız bir yığın halinde oradan oraya sürüklenmektedirler"[68].

Gerçekten de burada soyut özdeşlik —varlık vardır, olmayan yoktur— ile diyalektik özdeşlik —varlık ne vardır ne de yoktur, çünkü ikisi de oluş'tur— açıkça ifade edilmektedir.

Bir yandan Heraklit'teki ve öte yandan Parmenides'le Zenon'daki aynı radikal karşıtlık, çelişkiye olan bağıntısında açık seçik belli olmaktadır. Efes'li bilge çelişkiyi dünya sürecinin itici gücü haline getirirken, Elea'lı düşünür bunu sadece düşünme'den değil, üstelik hakiki varlık'tan da dışlamaktadır.

Ne var ki, Elealılarca öngörülen düşünme ile varlık'ta çelişkinin bulunmayışına ilişkin sonuç, çok daha keskin çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Devinimle çokluğun hakiki varlık'tan dışlanması, geriye varlık'ın **olumlu** bir şekilde tanımlanmasını bırakmıştır. Varlık vardır, o bir-olandır. Çokluk dışlandığı için varlık'ın çokyönlü tanımlaması da yapılamaz. Varlık soyut ve boş bir kavram olarak kalmaktadır. O, "arı varlık"tır. Platon "Parmenides" adlı diyalogunda ve Hegel de "Mantık"ında, her çeşit somut tanımlamadan yoksun olan bu varlık'ı yokluk'la özdeş tuttukları için tamamen haklıdırlar. Ama o zaman da Elealıların varlık öğretisi nihilist bir niteliğe burunmektedir. Elealıların karşıtlık olarak öngördükleri varlık ve olmayan özdeş duruma gelmektedir. Demek ki önkoşul sonuçla çelişkiye düşmektedir.

Elealılar duyusal gerçeklik ve düşünme, sanıda-varlık ve gerçekte-varlık, görünüş ve öz, çokluk ve birlik, dinginlik ve devinim, tekil-olan ve genel-olan arasındaki karşıtlığı artık uzlaşmanın mümkun olmadığı bir sınıra varıncaya kadar artırmaktadırlar. "Hakiki" —çelişkisiz, devinimsiz, çokluğu dışlayan— varlık'la duyularımızla algıladığımız devinen, çok yönlü, çelişkili, renkli dünya arasındaki köprüler kaldırılmıştır.

Bunu izleyen Empedokles, Anaxagoras ve atomcuların felsefi düşünü bu uzlaşmayı yeniden kurma çabalarınca nitelenmektedir.

Her şeye karşın Elealıların felsefi düşünün gelişmesine olan katkıları Heraklit'inkinden hiç de az değildir. Akmakta olan, durmadan değişen, çok yönlü ve çelişkili varlık'ın kavramlar halinde, mantıksal yönden çelişkisiz düşünme içinde nasıl ifade edilebileceği sorusunu ilk kez ortaya atanlar Elealılar olmuştur. Verdikleri olumsuz yanıt, diyalektik düşünme yönteminin karşıtı olan metafizigin doğmasına yol açmıştır. Bu yanıt aynı zamanda diyalektikle metafizik arasındaki diyalektiğin doğuşu anlamına da gelmektedir. Böyle yorumlandığı tak-

dirde, Zenon diyalektiğin kurucusudur, diyen Hegel'in bu sözlerindeki gerçek payı artmaktadır.

(sürecek)

NOTLAR:

52) 8 fr. 8.
53) 5 fr. 5.
54) 8 fr. 8.
55) 4 fr. 4.
56) 2 fr. 2. (Altı yazar tarafından çizilmiştir)
57) 8 fr. 8.
58) G.W.F.Hegel: **Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**, Cilt 1, s. 407/408.
59) Bkz: V.F.Asmus, **Demokrit**, Moskova 1960, s. 36/37.
60) 14 fr. 4.
61) V.I.Lenin: **Hegel'in "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler"ine Bakış**, Tüm Yapıtlar, Cilt 38, s. 244.
62) A.g.y.
63) G.W.F.Hegel: **Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**, Cilt I, s. 416/417.
64) V.I.Lenin: **Hegel'in "Felsefe Tarihi Üzerine Dersler"ine Bakış**, Tüm Yapıtlar, Cilt 38, s. 246.
65) A.g.y.
66) A.g.y.
67) G.W.F.Hegel: **Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**, Cilt I, s. 403.
68) Parmenides 6 fr. 6.

KAYNAK:

—Helmut Seidel, VON THALES BIS PLATON - VORLESUNGEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, Pahl-Rugenstein KÖLN 1980.

platon, felsefe ve şaşılık üzerine

abdullah kaygı*

Felsefi bilgi ile bilimsel bilginin, öte yandan felsefe ile dünya görüşlerinin, morallerin, ideolojilerin farklılığı ve bunlardan her birinin neliği görülmediği sürece bunlar hakkında düşünce değil ama bilgi, doğru bilgi üretme olanağı yoktur. Çünkü her türlü bilgi (felsefi bilgi de) bir şey hakkında bilgidir. Kendisi de belirli tarzda varolan bir şey olarak bilgiyi, bilgi olmayandan ayıran özellik de bu, onun kendisinin dışında ayrıca varolan bir şey hakkında olmasıdır.

Oysa insanlar, bilgi ile düşüncenin ayrı ayrı şeyler olduklarını, bilginin özelliklerini, neliğini ve onun bilgi olabilmesi için kendi varlığının dışında bir varolan hakkında olması gerektiğini bilmeden konuşmaya, hatta başkaları için yazıp çizmeye başlarlarsa, sanki bilgi de düşünce gibi, bir şey hakkında değilmiş gibi kabul edileceğinden, bilginin doğruluğunun yanlışlığının, hakkında olduğu objeyle bağlantısında aranabileceğini —yalnızca burada aranabileceğini de— hiç hesaba katmadan konuşabiliyorlar. Bu yüzden de varolan(lar)a bakmadan, ama konuştukları doğruymuş, söylediklerinin varlıkta bir karşılığı varmış gibi konuşabildikleri gibi bazen de A'ya bakarak ama A hakkında bile doğruluğu gösterilemeyecek şeyleri, P'nin neliği hakkında bilgi veriyormuş gibi öne sürebiliyorlar.

Bunun tipik örneklerini Marx'a da, felsefeye de karşı olanlarda gördüğümüz gibi, Marx adına, sözümona onu desteklemek için konuşanlarda, yazıp çizenlerde de bol bol görüyoruz.

Felsefeye, filozofların ürettiği felsefi bilgilere böyle onları düşünceyle (yani dünya görüşleriyle, morallerle, ideolojilerle) ayırmadan, ve felsefi bilgilere (hakkında oldukları objelerle onları karşılaştırıp) sınamadan bakanlar, baktıklarını

* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

sananlar, o bilgilerde soyleneni, o bilgilerin hakkında olduğu şeyi bırakıp, onları üreten filozofun sınıfsal konumuna vb. bakarlar, ama filozofun sınıfsal konumu hakkında değil, ortaya koyduğu felsefi bilgiler hakkında konuştuklarını, sonuç çıkardıklarını sanır, öne surerler. Ve de filozofun ortaya koyduğu felsefi bilgilerin, felsefenin ancak bu yöntemle anlaşılabileceğini soylerler.

Bir dünya görüşüne, moralıteye, ideolojiye dayanarak veya bunları bizzat kendisi üreterek egemen olmaya çalışan birçok insan oldu elbette. Ama bunlar başkadır, felsefe, felsefi bilgi başka. Felsefe olmayan bunları anlamak için bile, bunların salt ortaya çıktıkları koşulları çözumlemek yeterli olmazdı. Kaldı ki insanlar bazen bilimsel ya da felsefi bilgileri de çıkarları doğrultusunda kullanıyorlar. Diyelim ki bu bilim adamı ürettiği bilgileri kendisinin veya yandaşlarının yönetimde önemli bir pay almaları için kullanıyor olsun; şimdi salt bu yüzden bu bilgilerin bilgisel değeri değişecek midir? Bir alandaki felsefi bilgileri anlamak için, o bilgilerin ortaya çıktığı toplumsal koşulları incelemeyi yeterli görmek ise, Newton ya da Einstein fiziğini anlamak için yalnızca bu bilgilerin ortaya çıktığı toplumsal koşulları anlamayı yeterli görmek gibi, aynı yanlışı yapmak olur. Newton fiziğini, Newton'un bulduğu toplumsal koşullar hakkında hiçbir şey bilmeden anlamak olanaklı olduğu gibi, bir filozofun ürettiği felsefi bilgileri de o filozofun yaşadığı toplumsal koşulları bilmeden anlamak, salt anlamak değil, doğruluğunu yanlışlığını göstermek de olanaklıdır. Filozofun ürettiği eğer bilgi, felsefi bilgi ise, bu ya insan hakkında ya değerler veya eylem, bilgi, bilim, tarih, felsefe tarihi, toplum veya varlık vb ... hakkında olacaktır ki bu bilgileri anlamak ve sınamak objeleri ile, hakkında oldukları şeylerle bizim bağlantı kurmamızla olanaklıdır Bu bağlantıyı kurabilmek için ama, bu obje edinilecek olanlara bakabilmek, bunun için de bunları görebilmek ve işte bunun için de gözlerin sağlıklı olması, şaşı olmaması gerekir. Yoksa bilgilerin hakkında oldukları şeylere bakıp onların doğruluğu yanlışlığı hakkında konuşulacak yerde, bu bilgileri ortaya koyanların sınıfına, akrabalarına bakılıp bir çeşit güvenlik soruşturması yapılmış olur

Bu şaşı bakışlılığın sonuçlarından biri değer relativizmi olduğu gibi, birisi de bilgi relativizmidir Tarihsel olan ve zaman ve yere göre değişen değer yargıları ile karıştırılan değerlerin de değişmesinin sözkonusu olduğu ve değişmeyecek değerlendirmeler yapmanın olanaksız olduğu öne sürülebildiği gibi, bilgi relativistleri de bilgi ile düşünceyi vb. karıştırdıkları için, bugün doğru olanın (sanılanın değil olanın) yarın yanlış olabileceğini, bugün yanlış olanın yarın doğru olabileceğini söyleyebiliyorlar. Ama buna karşın nasıl oluyorsa oluyor kendi söyledikleri kesin ve değişmez oluyor! Çünkü, (kendi kafalarındaki dahil) kafa ürünlerine baktıkları kişi eğer yoksulsa ya da yoksulları savunuyorsa, onun söyledikleri ayrıdır, farklıdır. Yoksulların, ya da yoksulları, sömürülenleri savunanların söyledikleri hep doğru kalıyor anlaşılan, bugün doğru yarın yanlış olmuyor! Yalnızca yoksulların, sömürulenlerin ya da onları savunanların söyledikleri tarih üstü olabiliyor zahir!

Şimdi bu aynı kabullerle Newton ya da Einstein fiziğine de bakalım mı? Evet, evet bu bilginlerin söylediklerini sınamak için, söylediklerinin hakkında olduğu şeyi, doğayı bir yana bırakalım, bu adamların sınıfsal konumlarına, ilişkilerine bakalım! Bunun için de fizikten anlamamız gerekmiyor, kulağımızın delik olması ve bu adamların yaşamöyküleri hakkıda bulacağımız dedikodular bize fazlasıyla yeter! Ve de daha bilimsel olmak istersek, araştırmamız, bakmamız gereken yer, gene bu bilim adamları hakkında bilgi ürettikleri şeyleri değil de neden

belirli tarihsel koşullarda öyle bilim adamlarının yetiştiğidir! Çünkü bilimadamı denilen şey tıpkı "gazoz ağacı" gibi bir şeydir!

Bilimadamlarına böyle bakacağız da filozoflara başka türlü mü bakacağız? Olmaz öyle adaletsizlik! Onlara da aynı gözlerle bakacağız tabii ki! Örneğin Platon'a bakarken, onun hakkında konuştuğu idealara, yani erdemlere, yani değerlere bakmaya ne gerek vardır, değil mi efendim? Bu adamın dönemin soylularıyla ilişkileri olduğu biliniyor. Tutmuş bir de idealarin, yani erdemlerin, yani içinde olmadıklarını söylemiş! Bunu canı istemiyor da ondan! Değerler değişmez olur muymuş hiç! Örneğin adalet, dürüstlük, yiğitlik vb... bunlar hep değişken şeyler! Çünkü çoğunluk öyle düşünüyor. O halde Platon soylularla ilişkili olduğu ve değerlerin değişmelerinin sozkonusu olmadığını söylediği için, biz tersini öne süreceğiz, tersine inanacağız: Boylece dün adalet uğruna, dürüstçe, yiğitçe eylemde bulunanların eylemlerinin, bugun, enayilik olarak değerlendirilmesi, ya da bizim bugün uğruna kafamızla, elimizle savaştığımız, gerçekleştirmeye çalıştığımız değerlerin değer olmaktan çıkması(?) ve bizim de o enayiler kümesine katılmış sayılmamız sozkonusu olsa da!

Sonra efendim, filozoflarca eğitildikten, değerlerin bilgisiyle donatıldıktan ve değerleri çiğneyip çiğnemedikleri, ideleri gerçekleştirecek yapıda olup olmadıkları halk arasında, halk tarafından ve de onbeş yıl boyunca sınandıktan sonra da olsa yöneticinin yalnızca yonetici olması, başka işlerle uğraşmaması da ne demek oluyormuş! Buna yetenekleri olmadığı gorulmuş olsa da, asıl yeteneksizler kral, başbakan, cumhurbaşkanı vb. olmalı. Her biri aynı anda hem başbakanlık, genel müdürluk, dekanlık, rektorluk vb. yapmalılar, hem fabrikalarda, ticarethanelerde, lokantalarda vb. çalışmalılar. Hem de hepsi aynı anda ve bu işlerin hepsinde birden! Tabii ki bu işlerde yeteneğin bir onemi yoktur, yeteneklilik yeteneksizlik ayrımı, boyle bir ayrımcılık, olsa olsa bir kandırmaca olabilir, kendilerinin her şeyden anladığını bilen insanları her şeyi yapmaktan caydırmak için. İşlerin belirlenmiş olması, bolunmuş olması diye bir şey duşunülemez, her bir kişi aynı anda hem hademe hem başbakan, hem tüccar, hem kasap, hem terzi, hem asker, hem çiftçi olma hakkına, hem öğrenci hem profesor olma hakkına sahip olmalı ve bu gerçekleştirilmeli. Herkes salt üniversite mezunu olmakla kalmamalı, bu ne ki, herkese profesorluk unvanı verilmeli Evet ancak boyle olursa "iyi" olur. İnsanların işleri ne ise onu adam gibi yapmaları da ne demekmiş! Herkes aynı anda her işten anlama hakkına ve de o işi yapma hakkına sahiptir. Buna felsefe özellikle dahildir, zaten herkesin bir felsefesi olduğuna göre! Ah, Platon, bu hakkın herkes tarafından gerçekleştirilmesine çalışıldığı ülkemizde yaşasaydı ne büyük yapıtlar verirdi ve asıl o zaman işte doğru, kalıcı şeyler söylemiş olurdu!

* * *

Ne yazık ki İlkçağın büyük filozoflarının belli başlı yapıtları dilimize çevrilemedi, çevrilenler de özgün metinlerden değil, İlkçağ Ortaçağ kafasıyla bakanlarca Batı dillerine yapılan Ortaçağ yorumlu çevirilerden çevrildi. Aydınlanma ve sonrası filozoflarının büyük yapıtları da çok az dilimizde. Onların çevirileri de çoğunlukla birçok sakatlıklar taşıyor. Ve işte böyle berbat çevirilere dayanıp tartışıyor, sonucu da çevirmene değil filozofun kendisine yüklüyoruz; buna hakkımız olmadığı aklımaza bile gelmeden. Sonuçta bilgi ile düşünceyi, felsefe

ile dünya görüşlerini bile ayıramıyoruz. Bu yüzden de, bir yandakilerce dünyanın büyük filozofları salt Hıristiyan filozofları ve ürettikleri felsefi bilgiler de Hıristiyan felsefesi olarak görülüyor: Arapçada yazmış olup çoğu kez ne yazık ki felsefi bilgi değil İslâmî-dînî düşünceler üretmiş olanların ürettikleri de "İslam Felsefesi" olarak görülüyor. Hıristiyan ya da İslâm dünya görüşleri ile felsefi bilgilerin farklılığının görülemeyişi, aynı şey sanılmaları yüzünden de; "neden Batı felsefesi okutuyorsunuz da İslâm felsefesi okutmuyorsunuz?" diye sorulabiliyor.

Ve öte yandan işte bunun tam tersi yönde olanlarca, ama aynı türden bilgi eksikliği nedeniyle (insanın değerinin çiğnendiğinden kimi yakınanlarca, dünyanın, insanın insanlığını, olanaklarını yani değerlerini gerçekleştirebileceği, onlara yenilerini katabileceği bir şekilde değiştirilmesini kimi isteyenlerce) tıpkı ötekiler gibi, dünya görüşü ile felsefe aynı şey olarak görüldüğü için, felsefi bilgi ile, onun hakkında olduğu şeyin karşılaştırılıp sınanabileceği gözönüne alınmadığı için, bize etik değerlere ilişkin ilk derli toplu bilgileri veren filozofa, Platon'a sınıfsal açıdan bakılabiliyor ve bütün onca felsefi bilgi yalnızca sınıf çıkarlarını savunmak için üretilmiş kandırmacalar, kurnazca düşünceler olarak görülebiliyor.

Böyle bakılırsa ne öğrenilebilir filozoflardan? Hiçbir şey. Zaten insanlar filozoflardan ezberlenecek şeyler almayı istiyorlar yalnızca ve aldıklarını tekrarlayıp durmayı. Yoksa filozoflardan, olana bitene bakmayı öğrenip, sonra filozofların söylediklerini olanla karşılaştırmayı, doğru olanı ayırmayı, almayı ve bu doğrulara yeni doğrular katmayı değil. İnsanlar tüm büyük filozoflara, felsefeye yeni bilgiler getirmiş filozoflara bakıp onlarda bilgi olanla olmayanı ayırıp, bilgi olanlar içinde de doğru bilgileri seçip onlara gore yapıp edecek yerde, filozoflardan hoşlarına giden birini seçip ona uyuyor ve bu sefer de onun yanlış da yapmaya hakkı yokmuş, o bir peygambermiş de ağzından çıkan her şey ayet-hadismiş gibi tüm söylediklerinin doğru olduğunu savunmaya çalışıyorlar. Çünkü bir peygamber hiç yanlış söylemez, söylemişse peygamber olamaz. Böylece o filozofun bir cümlesine bile inanmamak sizi tüm söylediklerine karşı olanlarla aynı kategoriye sokar; ve siz o imansızlardan olmak istemezsenız, her şeye, öteki filozoflara da tek tek o filozofun cumleleri açısından bakacaksınız. Yoksa iman etmiş sayılmazsınız. Öte yandan, birilerinin hoşuna gitmeyen bir filozofun söyledikleri arasında apaçık doğrular olduğunu soylemişseniz hemen onun ümmetinden sayılırsınız. Ah ne kadar da kolaydır bir kumeden sayılmak ya da sayılmamak! (düşünmekten kurtulmaya çalışanlar felsefeyi bile bu iş için kullanmayı nasıl da başarabiliyorlar!) Örneğin, Platon'un söyledikleri arasında hâlâ doğru olan ve hep doğru olacak olan bilgiler olduğunu söylemek sizi Platoncu yapar! (Peki neden onların geometrisiyle ve ürettikleri matematik bilgileriyle iş yapanlar Öklitçi ya da Pıthagorasçı sayılmaz? Matematik ve geometrinin eski Mısır'da gelıştiği söyleniyor, bizim bakkalın eski Mısır yanlılarından olup olmadığının araştırılması gerekmez mi bu durumda?) Gene örneğin, Marx'ın, toplumun neliği hakkında söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmek hafazanallah adamı dinden çıkarabileceği gibi, aynı Marx'ın dünya politikasına yön vermek için yazıp çizdikleri, söyledikleri hâlâ doğru çıkmadı demek kişiyi hiç farkında olmadan anti-marksizme, ya da daha başka dinlere sokabilir! (Bir örnekle düşünelim gene: Diyelım ki bir fizikçi kimi doğa yasalarını, bazı değişmez ilişkileri bulgulamış olsun, sonra da politikaya atılmış olsun. Bu fizikçi, gelecekte olacaklar hakkında konuşsa, öndeyide bulunsa ve bunlar (bu gelecekte olacaklar

hakkında söyledikleri) gerçekleşmemiş olsa, şimdi bu fizikçinin bulguladığı doğa yasalarının da bir önemi kalamaz artık değil mi? Öyle değil mi ama? Ya da bu fizikçinin bir yanda (fizikçi olarak) söylediklerini kabul eden, öte yanda (sosyal yapıyı değiştirmek için) söylediklerini de kabul etmeli, bir yanda söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmeyen ötekileri de kabul etmiyor demektir, değil mi? Bu Marx için ya da tüm filozoflar için de geçerlidir tabii ki değil mi ama efendim?

***

İnsan aynı zamanda tarihsel bir varlıktır da elbette. Ama insana, onun yapıp ettiklerine yalnızca tarihsel planda bakmak, onu tek boyutuyla görmek olur. Hele hele de bu tek yana bakıp onun bakılması gereken tüm boyutlarına bakılıyormuş gibi sonuçlar çıkarmak, yarıma bakıp bütünü gördüğünü sanmak, öne sürmek, bu ancak şaşıların yapabileceği bir iş olabilir. Şaşı değilsek eğer, o zaman ne hakkında konuşuyorsak ona bakmamız gerekmez mi? Bir konuda üretilmiş bilgiden söz ederken bu bilginin değerini, onu ortaya koyanın, filozofun, sınıfına bakarak saptamaya girişirsek, o zaman egemen sınıftan gelmiş veya ona katılmış tüm filozofların —örneğin Engels'in?— söylediklerine de öyle bakmak gerektiği soylenirse ne diyeceğiz?

Platon'a, Platon'un felsefeye getirdiklerine, sınıfsal bakmak, sınıfsal bakıyorum diye onun yapıtını, yönetici sınıfın çıkarları için, uydurulmuş kandırmaca olarak görmek ile, Marx Yahudi asıllıydı diye, onun yapıtını, Yahudiliğin çıkarları doğrultusunda dünyayı karıştırmak için uydurulmuş kandırmaca olarak görmek aynı hastalığın, aynı şaşılığın sonucudur; şaşılar tam tersi yönlere gitmeye çalışıyor olsalar da!

TÜSTAV

"nous poietikos" (intellectus agens) kavramı

saffet babür*

Felsefe tarihinde kimi terim ve kavramlar öyle düşünürlere yakıştırılarak kullanılır ki, o düşünürün düşünce sistemi içinde o terim ya da kavramın yerini anlamak çok güçtur. Aphrodisiaslı Aleksandros'tan bu yana (M.S. II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başı), Aristoteles'e yakıştırılarak kullanılmış olan **"Intellectus agens"**, böyle bir kavram. "İşleyen akıl" diye Türkçeye çevirebileceğimiz **"Intellectus agens"**, Yunanca **"Nous poietikos"**un Latince çevirisidir ve özellikle Ortaçağ düşünürleri arasında malzeme olarak kullanılmıştır.

Öte yandan, Aristoteles'ı izledikleri düşünülerek kendilerine "Meşşaî"[1] adı verilen kimi İslâm düşünürleri de **"Intellectus agens"**ı dillerine **"al-akl-al faal"** diye çevirmişlerdir. **"Intellectus agens"**i ilk kullanan düşünür olarak Aristoteles görüldüğüne göre, Aristoteles'ın bu terimi (ya da kavramı) kullandığı yapıt olan **Peri Psykhes** (Ruh Üzerine) incelenirse, kavram açıklığa kavuşacaktır sanırım. Ama bu arada, **"Peri Psykhes"**e bir yorum yazan Aphrodisiaslı Aleksandros'un dedikleri ile İslâm düşünürlerinin en önemli kaynaklarından **Theologie Aristotelis** (Aristoteles'in Dinbilimi) adlı yapıt bu konuda bize yardımcı olacaktır.

Öncelikle Aristoteles'in **"Peri Psykhes"**inde neler deniyor, buna bakalım:

> "Nasıl doğanın bütününde, her bir cins için, biri madde (**hyle**) —bu her şey için olanak halindedir— biri de neden (**aition**) ve yapan (**poietikon**) —her şeyi yapacak olan— (tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (**en te psykhe**) bu ayrımların (**diaphora**) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (**hos heksis tis**) her şeyi yapmaya yetkin olan böyle bir akıl (**nous**) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu;

---

* Doç Dr., Felsefe Bölümü, Hacettepe Üniversitesi. Yapıtları (Çevirı): **De Veritate** (Anselmus).

nitekim ışık da, belli bir olanak halinde olan (**dynamei**) renkleri, etkinlik halinde (**energeia**) renkler halıne getirir. Bu akıl ayrıdır (**khoristos**), katışmamıştır (**amiges**) ve bir şeye uğramaz (**apathes**); varlık (**ousia**) açısından bir etkinliktir. Nitekim etkinlik (**to poioun**) edılginlikten (**tou paskhontos**), ilke (**arkhe**) maddeden (**hyles**) her zaman daha değerlidir."[2]

Görüldüğü gibi metinde "**nous**" sözcüğü geçmekte; ayrı, katışmamış, bir şeye uğramayan ve etkinlik halinde varolan bir şey olarak açıklanmaktadır. Ayrıca bu aktardığımız bölümün devamında "**pathetos nous**" (ya da başka bir okumayla "**pathetikos nous**")dan söz edilmektedir. Dolayısıyla metinden şu iki "**nous**"**un Aristoteles için sözkonusu olduğu sonucunu çıkarabiliriz:**

"**Nous poietikos**" (işleyen akıl) ve "Nous pathetikos" (işlenen akıl).

Ama hemen burada Aristoteles için "Nous"un ne anlama geldiğini açıklamak gerekmektedir: Aristoteles için "Nous" bir erdemdir, bir düşünce erdemidir (**arete dianoetike**); sanat (**tekhne**), bilgi (**episteme**), aklıbaşındalık (**phronesis**), bilgelik (**sophia**) gibi bir erdemdir ve Aristoteles bu erdemlerle birlikte "**Nous**"u da düşünce erdemleri arasında saymıştır.[3] Dolayısıyla, yukarıda aktardığımız bölümde sözü geçen "Nous"u ancak zihinsel düzlemde yorumlayabiliriz ve "**Nous poietikos**"u da gene insan zihninin bir işlevi olarak görebiliriz. Ayrıca Aristoteles, sanki başka türlü yorumlanmasını önlemek ister gibi, "Nous"un bir huy olduğunun altını çizmektedir: "**Hos heksis tis**". "**Nous**"u huy olarak nitelemesi, onu bir erdem olarak gördüğünün bir başka kanıtıdır, çünkü Aristoteles'e göre erdem, ruhta olup bitenler içinde olanaklardan (**dynameis**) ve duygulanımlardan (**pathe**) değil, huylardandır; üstelik erdem övülen bir huydur.[4]

Aphrodisiaslı Aleksandros ise, bu bölümü yorumlarken başka bir yol izlemiştir: Aleksandros'a göre, işleyen ve işlenen akıldan ayrı, bunların bileşimi olan bir üçüncü aklın bu bölümde sozkonusu olduğu söylenebilir. Bu akıl ne saf etkinlik halindedir, ne de saf olanak halındedır. Olanaktan etkınlığe geçiş halında gördüğü bu akla Aleksandros "**ho nous epiktetos**" (kazanılmış akıl) dıyor. Ötekilere de "**hylikos nous**" (maddi akıl) ve "**ho nous poietikos**" (işleyen, yapıcı, yaratıcı akıl anlamında) adını veriyor. Bunlardan işleyen aklın tanrısal bir ilke olduğunu ve Ay'da bulunan nesneleri yaparak bunları yönettiğini ekliyor.[5]

Demek ki Aleksandros, Aristoteles için yalnızca bir erdem olan "**Nous**"u tanrısal bir ilke durumuna yükseltmiş, üstelik ona Ay'da bir yer bulmakta sakınca görmemiştir. Aleksandros'un bu yorumu, dini kaygılardan ötürü, ilk neden ile doğa arasında ilişki kuracak bir aracı kavram arayan düşünürler için iyi bir kaynak olacaktır sonraki çağlarda. Öte yandan, bir başka yapıt da bu düşünürlerin işini kolaylaştıracaktır. VI. yüzyılda yazıldığı sanılan bu yapıt, pek çok Batı düşünürünce ve İslâm düşünürlerince Aristoteles'e ait olduğu sanılan **Theologia Aristotelis**'dir. **Theologia Aristotelis**'ın bu yolda katkısı nasıl olmuştur? Yani, Aristoteles'in "**Nous**"unun tanrısal bir neden haline gelmesinde ne açıdan etkili olmuştur, buna bakmak gerekiyor:

Theologia Aristotelis Yunanca yazılmış asıl metni elimizde bulunmayan bir yapıt. M.S. IX. yüzyılın ilk yarısında İbn Naimah tarafından Arapçaya çevrildiği,[6] çeviriyi El Kindî'nin gözden geçirdiği söyleniyor. Farabi, İbn Sına, Gazzalî ve İbn Rüşd bu yapıtı Aristoteles'in yapıtı olarak kabul etmişler.[7] On dört kitaptan oluşan yapıtta özetle şu konular işlenmiştir:

I, 2: Ruh bedenle nasıl birleşir? (**Quomodo Anima unitur corpori?**)

I, 5: Niçin Ruh aşağı dünyaya iner? (**Cur Anima descendit in mundum inferio-**

rem?)

II, 4: Akıl niçin hareketli değildir ve Ruh ne biçimde hareketlidir? **(Quid Intellectus non est mobilis et quo modo Anima est mobilis?)**

II, 7: Akıl ne şekilde daha üstteki yaratıcıdan ve daha alttaki yaratılanlardan habersiz olur? **(Quo modo Intellectus ignorat superiorem Autorem et inferiore creaturas?)**

III, 4: Nesneler hangi düzen ve hangi nedenle ortaya çıkar ve Tanrı ne şekilde eylemde bulunur? **(Quo ordine qualique ratione res producantur et quo modo Deus agit?)**

VII, 2: Eğer Tanrı yaratmasaydı başka hiç bir nesne varolmazdı. **(Si Deus non produxisset nihil aliud existeret.)**

VII, 5: Ruh ıkı dünya arasında aracıdır. **(Anima est media inter duos mundos.)**

VII, 10: Evren ruhu, zahmetsizce yönetir. **(Anima universalis regit sine labore.)**

VIII, 3: Aşağı ve yukarı dunyada hangı turler vardır? **(Quae species sunt in mundo inferiori et in superiori?)**

VIII, 6: Akıl, hem birdir, hem de çok. **(Intellectus est unus et plura.)**

VIII, 8: Herşey aklın ıçındedır **(Omnia sunt in intellectu.)**

X, 2: Varlıkların duzenı nasıldır? (Quis est ordo Entium?)

XII, 21: Tanrı, Akıl ve Ruh bizım tarafımızdan nasıl anlaşılabır? **(Quo modo Deus, intellectus Animaque intelliguntur a nobis?)**

XIII, 1: İşleyen akıl hangı varlıktır ve tek bır varlık olmasına karşın ne şekilde çok sayıda varlık yaratır? **(Quale Ens est intellectus agens et quo modo creat plura Entia cum sit Ens unum invariatum?)**

XIII, 7: Tanrı'dan ışleyen akıl, ışleyen akıldan ruh, ruhdan doğa nasıl olur? **(Quo modo Intellectus agens sit a Deo, ab Intellectu agente Anima, ab Anima Natura?)**

XIV, 12: Tanrı sözü nedir? **(Quata est verbum divinum?)**

Theologia Aristotelis'ın kımı bolumlerınden seçtiğimız bu başlıklara bakıldığında, yenı-Platoncuların bilinen varlık sıralamasının benımsenmiş olduğu görulmektedır: Nitekim Plotinos'a göre de "Bır"den (**Hen**) "Akıl" (**Nous**) —Latince çevirisiyle "**Intellectus**"—, akıldan "Ruh" (**Psykhe**), ruhtan da "Doğa" (**Physis**) fışkırır. Akıl, **Theologia Aristotelis**, VIII, 6'da da benimsendiği gibi, hem birlik, hem de çokluktur ve ideaları ıçınde bulundurur.[8] Ayrıca **Theologia Aristotelis**, XIV, 12'de açıkça, bır Hıristıyan dogması olan "**Verbum**"dan (Tanrı sözü) söz edilmektedir. Dolayısıyla yapıt, Plotinos'un sistemiyle, Hıristiyan dogmalarının harmanlanmış bıçımınden başka bir şey değıldır. Ama bu yapıtı Aristoteles'in dıye okuyan duşunurler, Arıstoteles'ın "**Peri Psykhes**"ini de Aphrodisiaslı Aleksandros'un yorumuyla okuyunca, içinde ideaları bulunduran "**Nous**"u tanrısal bır neden, yaratıcı tanrısal bir ilke olarak görmekte sakınca bulmamışlardır. Yani "**Nous**", hem doğa ıle ilgılı bir ilke, hem de yaratıcı tanrısal bir neden olarak düşünulmüştür. Oysa, bu ilkelerden biri benımsendikte, otekinın kabul edilemeyeceği açıktır; çünkü doğa ile ılgili bir ılke kabul edildıkte, yaratılmamış bir ilk maddenin, daha önce varolan bir maddenin varlığı da kabul edılmiş demektir. Ama yaratıcı bir ilke kabul edildikte, bu yaratıcı "ilk" hem maddenin, hem de biçimin ılk birlığini yaratan neden olarak görülmek zorundadır: Tektanrılı dinlerdeki yaratıcı Tanrı işte böyle bır nıteliğe sahiptir. Ama tektanrılı dinlere sağlam kavramsal temeller arayan düşunürler bu çelişmeyi hep gormezden gelmişler, ya da gerçekten görememişlerdir. Nitekim, yeni-Platoncuların görüşleriyle, Hıristıyan dogmaları arasında bıre bir koşutluk arayan Augustinus'a

(M.S. 354-430) göre, Plotinos'un "Bir"inin karşılığı Hıristiyan dogmasında Tanrı (**Deus Pater**), "Akıl"ın karşılığı İsa (**Filius**), "Ruh"unun karşılığı da Kutsal Ruh'tur (**Spiritus sanctus**)[9]. Agustinus, iki görüş arasındaki tek ayrımı, yeni-Platoncuların İsa'nın bir kurtarıcı olarak yeryüzune inmesini belirtmemiş olmalarında görür.[10] Bu iki görüş arasındaki koşutluk, bütün Ortaçağ boyunca sürekli gündeme gelmiştir.

Öte yandan İslâm düşünürleri de kendilerinden önce pek yerleşmiş bulunan bu geleneği bozmamışlardır. Arıstoteles'in "**Nous**"unu Aprodısıaslı Aleksandros'un ve **Theologia Aristotelis**'in kendilerine gösterdiği yolla, Hıristiyan düşünürlerinden biraz farklı da olsa, aynı biçimde yorumlamışlardır. Nitekim Aristoteles'in görüşlerini belırtırken yaptığı gondermelerde sık sık **Theologia Aristotelis**'i kaynak metin olarak gösteren Farabî'nin (birbirlerınden pek az farklarla öteki İslâm düşünürlerının de) aklı şu şekılde dorde ayırmasında ve ışleyen akıla yaratıcı bir işlev yüklemesınde Aprodısıaslı Aleksandros'un katkısı apaçık görülmektedir:

1. Olanak halinde akıl (**al-akl-ı bi'l-kuvve**).
2. Etkinlik halinde akıl (**al-akl-ı bi'l-fiil**).
3. Kazanılmış akıl (**al-akl-al müstefâd**).
4. Yaratıcı akıl (**al-akl-al-faal**).[11]

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır kı, Ortaçağ'daki "**Intellectus agens**" (**al-akl-al-faal**) kavramının kaynağı Plotinos ya da Aprodısıaslı Aleksandros'dur. Öte yandan, ikisi bir arada kabul edılen fiziksel ilke - yaratıcı ilke çelişkisini, Aristoteles için "**Nous**"un daha önce belırttığımız gıbı bır erdem olduğunu bir yana bıraksak bile, Arıstoteles'ın düşünce sıstemınde, ıçınde ıdeaları barındıracak olan "Bir"le ya da ne bıçimde adlandırılırsa adlandırılsın bır nedenle görünen dünya arasında aracı görevi ustlenecek bır tanrısal ılkenin, boyle yorumlanan bir "**Nous**"un yeri olamaz. Çünkü Arıstoteles, nesneden bağımsız bır ıdeanın varolamayacağını, görülenlerden ayrı bir idealar dünyasının olamayacağını (yani Hıristiyan ya da İslâm düşünürlerinin yorumuyla Plotinos'un "**Nous**"unun ve bunun karşılığı görülen "**Intellectus agens**"in sözkonusu olamayacağını) açıkça belırtmiş, üstelık yanlış bir değerlendırmeyle Platon'u böyle bır yoldan gittiği için eleştirmiştir.[12]

Sonuç olarak şunu söylemek gerekiyor. Ortaçağ boyunca, ilk neden ile görünen dünya arasında ilişki kurabilecek, bu görevi üstlenebilecek bir kavram aramış, çeşıtli yakıştırmalarmalarla bu kavrama "**Intellectus agens**" demıştir. Ama bu kavramın kaynağı diye Arıstoteles gösterılemez.

NOTLAR:

1. "Gezınıcıler" anlamına gelen "Meşaiyyum", bılındiği uzere, Arıstoteles'ın ızleyıcılerine sonradan verılmiş olan "**Peripatetikoi**" adının Arapça çevırısıdır.
2. Aristoteles, **Peri Psykhes**, III, 5: 10-19; A.Jannone, Les Belles Lettres, Paris 1966.
3. Arıstoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1139 b 16. (Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: I. Bywater), Oxford University Press, Londra 1962.
4. Agy., 1106 b 35 ve 1144 b 26'da Aristoteles erdemi "doğru akla uygun olan ve doğru akılla giden bır huy" olarak da tanımlar.
5. Aphrodısıaslı Aleksandros: **De Anima**, s.106; Ivo Bruns, Berlin 1892.
6. Bu yapıtın Abd-al-Mesih tarafından Arapçaya çevrıldığı de söylenır: Hılmı Zıya Ülken, **İslam Felsefesi** ş.56. Selçuk Yayınları, Ankara 1967.
7. Bız yapıtın Latince çevırısinden yararlandık: **Theologia Aristotelis**. (Iacobus Carpentarius.)

Paris 1571.
8 Plotinos (M.S. 203-270), **Enneades**, VI, 4, 14, Emile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1963.
9. Augustinus, **Confessiones**, 7 IX, The loeb Classical Lib , İngiltere 1922.
10. Agy., 7. IX, 14.
11. Hılmi Zıya Ülken, **İslam Felsefesi**, s.70.
12. Aristoteles, **Meta ta physika**, 987 b 10.

TÜSTAV

Felsefe ve Doğabilimleri

maymundan insanlaşma sürecine geçişte çalışmanın payı*

friedrich engels
çeviren: s.yılmaz

Engels'in bu ünlü çalışması 112 yıl önce, 1876'da yazılmış; ve ilk kez, 1895-96'da (Die Neue Zeit —Stuttgart— XIV. Jahrgang, Zweiter Band, s. 545-554) yayınlanmıştır.

Bu süreç içinde, gerek Engels'ın işlediği konu, gerekse de, bu alanı besleyen diğer yan bilim dallarında tanımlanması bile olanaksız gelişmeler, değişmeler olmuş. Büyük bilgi birikimleri yoğunlaşmış. Ve bütün bunların doğal sonucu olarak, Engels'in burada, "Papağanların konuşma yetenekleri.." vb gibi konularda verdiği kimi örneklemeler aşılmış, yenilenmiştir.

Ancak her şeye karşın Engels'ın mantığı önemini yitirmemiş; eskimemiş; tersine, aradan geçen ve büyük bilimsel-toplumsal devrimlerle dolu yüz küsür yıl, onun metodolojisinin sağlamasını yapmış ve kendisinin çok sevdiği ve sıkça kullandığı bir deyimle, pratiğin sınavından yüzünün akıyla çıkmıştır.

Gerçekten de, günümüz koşullarında, artık böylesi makalelerin, kitapların toplatıldığı, yasaklandığı kimi "topluluklar" dışında, Evrim Kuramı ve "Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı" gibi yapıtlar klasikleşmiş ve bir anlamda üzerlerinde yapılan tartışmalar bitmiştir.

Ancak, bu olgu dünyanın her yerinde böyle olmadığı için, biz daha önce de Türkçeye çevrilmiş bu makaleyi, aradan geçen yıllar içinde, gerek dilimizdeki, gerekse kimi kavramlara-tanımlamalara yaklaşışımızdaki değişmeleri gözönüne alarak yeniden Türkçeleştirip yayınlamak gereksinimini duyduk.

Burada orijinal çalışma olarak Engels'in elyazmalarını temel alarak yapılan Almanca basım (Friedrich Engels, "Anteil der Arbeit an der Menschenwerdung des Affen"; Dietz Verlag, Berlin 1984) ile Arif Gelen'in (Doğanın Diyalektiği, "Maymundan İnsana Geçişte İşin Rolü" Sol Yayınları 1970) Türkçe çevirisi örnek alınmıştır.

Ayrıca, bu arada Engels'in bu makalesinin orijinal elyazmalarına ulaşma olanağını bulduk; ve teknik koşullar elverdiği ölçüde, buradan yapılan fotokopiler ile okura, Engels'in çalışma-yazma yöntemi üzerine örneklemeler sunmaya çalıştık.

Bize, Engels'ın bu çalışmasının orijinallerine ulaşma olanağı sağlayan ve şu anda Amsterdam-Hollanda "International Institute of Social History"de Türkiye Seksiyonu'nu kurma çalışmalarını sürdüren Orhan Silier'e şükran borcumuzu iletmek isteriz.

Ekonomi-politikacılar, çalışmanın tum zenginliklerin kaynağı olduğunu söylerler. Ona zenginliğe donüştürdüğü malzemeyi sağlıyan doğanın yanında, çalışma da bir kaynaktır. Ancak, çalışma, bundan da öte, sonsuz bir kaynaktır. O tüm insan yaşamı için en temel koşuldur, ve boylesi bir düzeyde söylemek zorundayız ki: İnsanı çalışma yaratmıştır.

Yerbilimcilerin üçüncü zaman olarak tanımladıkları ve henüz yeteri kesinlikte belirlenemiyen yeryüzü tarihinin yüzbinlerce yıl öncelerinde, olasılıkla bu dönemin sonlarında, dünyanın sıcak bölgelerinden birinde, belki de bugünkü Hint Okyanusu'nun dibine batmış anakara üzerinde, yüksek düzeyde evrimleşmiş insanımsı maymunların bir türü yaşıyordu. Darwin, bizim bu öncüllerimizi genel çizgileriyle tanımlamıştır. Bunlar, kıllı bedenli, sakallı, sivri kulaklı ve süruler halinde ağaçlarda yaşıyorlardı.

Olasılıkla, yaşam biçimleri (Lebensweise) ile koşullu olarak, bu maymunlar, tırmanırken ellerine ayaklarından farklı işlevler yuklemişler ve yerde yürürken, ellerini kullanma gereksinimini yitirmeye, dik yurumeye başlamışlardır. Böylece **maymundan insana geçişte belirleyici adım atılmıştır.**

Bugün de tum insanımsı maymunlar dikine durabilir ve salt iki ayaklarıyla yürüyebilirler. Ancak, bunu salt zorunlu ve çok acemice (beceriksizce) yaparlar. Onların, doğal yuruyuşleri yarı dik duruş ve ellerin kullanımıyla olur. Çok kez yumruklarının orta eklemlerini (Knochel) yere dayar ve bir felçlinin koltuk değnekleriyle yurumesi gibi, bedene doğru kıvrık bacakları ile, uzun kollarına doğru sallanırlar. Genellikle bugun bile, maymunlarda, dort ayak gitmekten, iki ayak üzerinde geçişin tüm ara evrelerini izlememiz olasıdır. Fakat, sonuncu (iki ayak üstünde yürüme-ç.) onlar için en son seçenek olmaktan ileri gitmemiştir.

Kıllı öncullerimizde dik yurume, onceleri gereğinde zamanla bir zorunluluk durumuna geldiyse, bu zaman süreci içinde ellerin, giderek başka etkinlikler kazanmalarını koşullamıştır. Maymunlar arasında da, el ve ayakların kullanılmasında belli farklılaşmalar vardır. Daha once de anımsattığımız gibi tırmanmada eller, ayaklara oranla daha değişik tarzda kullanılır. Eller daha aşağı düzeylerdeki memeli hayvanlarda kullanılışı gibi, besi maddelerinin toplanması ve tutulması için kullanırlar. Bazı maymunlar ağaçların uzerindeki yuvalarını ellerıyle yaparlar ya da şempanzeler gibi hava koşullarına karşı korunmak için dallardan çatı-dam oluştururlar. Düşmanlarına karşı kendilerini savunmak için sopayı kavrarlar, ya da meyvalar, taşlarla bombardıman ederler. Tutsaklığa mahkum edildiklerinde, insanlarda gördukleri bazı basit hareketleri taklit edebilirler. Ancak, burada, insanımsı maymunların azgelişmiş ellerıyle, yüzbinlerce yıllık çalışmayla yüksek düzeyde eğitilmiş-evrimleşmiş insan eli arasındaki ayrıcalık hemen görülür. Kasların ve kemiklerin sayısı ile genel düzeni her ikisinde de aynıdır; ancak, en ilkel vahşinin eli, hiçbir maymun elinin yapamıyacağı yüzlerce beceriyi başarır. Hiçbir maymun eli en kaba taş bıçağı üretememiştir.

Öncüllerimizin, etkinlikleriyle, binlerce yıllık, maymundan insana geçiş sürecinde, zamanla ellerini uyarlamayı öğrendikleri ilk beceriler çok basit şeylerdi. En ilkel vahşiler, hatta kendileri hayvansal duruma gerilemeyle, bedensel bir geri gitme gosterseler de, bu geçiş dönemi yaratıklarından her zaman çok daha üstündürler. İlk çakmak taşı, insan eliyle bıçak durumuna gelene dek o denli uzun zaman geçmiştir ki, buna karşın bilinen tarihsel dönemler anlamsız görünürler. Fakat belirleyici adım atılmıştır: **El özgürleşmiş** ve sürekli yeni beceriler üretebilmiş ve böylece kazanılan buyük esneklik kuşaktan kuşağa yoğunlaştırılmış, aktarılabilmiştir.

Böylece el, salt çalışmanın organı değil, **aynı zamanda onun ürünü** olmuştur. Ancak çalışma, yeni etkinliklere uyumla, kasların, kas-kirişlerinin ve daha uzun zaman dilimleri içinde, hatta kemiklerin kalıtsal değişimiyle, yeni etkinliklere uygulanan, sürekli yenilenen insan eli, Raffael'in resimlerini, Thorvaldsen'in yontularını, Paganini'nin müziğini üretebilecek düzeye ulaşmıştır.

Ancak el tek başına değildi. O, son kerte bileşik bir organizmanın tek bir organıydı. Ve elin yararlandıklarından tüm beden yararlandı; bunu çalışmada kullandı, hem de iki tarzda.

İlk kez Darwin'ın belirttiği gibi, büyümenin ilişkili-bağlılık (korrelation) yasası nedeniyle. Bu yasaya göre, bir organik varlığın, tek tek parçalarının belli biçimleri, görünüşte onlarla bağımlılık durumunda bulunmayan başka parçaların belli biçimleriyle bağıntılıdır. Böylece, hücre çekirdeksiz kırmızı kan hücrelerine sahip ve arka-kafanın, omurganın ilk omurlarına iki eklemle bağlandığı tüm hayvanlarda, ayrıcalıksız, yavruları emzirmek için süt-bezleri vardır. Aynı biçimde, memeli hayvanlarda, çatal tırnaklılar, kural olarak, geviş getirmek için işkembeyle bağıntılıdırlar. Belli biçimlerdeki değişimler, aradaki bağlamlılığı henüz açıklıyamamıza karşın, diğer beden kısımlarının biçimlerindeki değişimleri koşullayabilirler. Mavi gözlü beyaz kediler, her zaman ya da hemen hemen her zaman sağırdırlar. İnsan elinin giderek yetkinleşmesi ve buna koşut olarak ayağın dik-yürümeye göre biçimlenmesi, kuşkusuz organizmanın diğer bölümlerini de etkilemiştir. Bu etki, henüz, bizim burada, genel tanımlamalardan öte bir açıklama yapmamıza olanak vermiyecek kadar az araştırılmıştır.

Gerçekte, elin gelişmesinin organizmanın diğer bölümlerinde saptanabilen dolaysız etkileri çok daha önemlidir. Değinildiği gibi, maymun öncüllerimiz sürü halinde yaşıyorlardı; tüm hayvanların en yoğun toplumsal ilişkileri içinde yaşayan insanın, sürü halinde yaşayan öncülden **evrimleştiğini** tartışmak olanaksızdır. Elin yetkinleşmesiyle, çalışma ile başlayan doğa üzerindeki egemenlik her yeni ilerlemeyle insanın görüş-alanını genişletti. O, doğada bulunan maddelerde o zamana değin bilinmeyen yeni nitelikler buldu. Diğer yandan, çalışmanın yetkinleşmesi, toplum üyelerinin birbirlerine yaklaşmalarını, birbirlerini karşılıklı desteklemelerini, ortaklaşa etkinliği yoğunlaştırdı ve bu birlikte etkinlikte bulunmanın zorunluluğunun bilinci, her bireyde açıkça belirginleşti. Kısaca, gelişen insanlar, birbirlerine **söyleyecek bir şeylerin bulunduğu** düzeye **geldiler.** Bu gereksinim kendi organını yarattı: Maymunun gelişmemiş gırtlağı, modulasyonlar etkisiyle daha yetkin modülasyonlar üretebilmek için yavaş fakat güvenceli biçimde gelişti ve ağız organları yavaş yavaş heceli-eklemli harfleri birbiri ardınca konuşmayı öğrendi.

Konuşmanın, çalışmadan ve (çalışmayla-ç.) birlikte ortaya çıkışını açıklayan bu yöntemin, hayvanlarla yapılan karşılaştırma ile de tek doğru (açıklama-ç) olduğu kanıtlanır. En gelişmişlerin (hayvanlarda-ç) bile, birbirlerini haberdar etme gereksinimi duydukları pek az şey eklemli konuşma olmadan iletilir. Doğal durumda, hiçbir hayvan konuşmamayı ya da insan konuşmasını anlamamayı bir eksiklik olarak algılamaz. Ancak, hayvan, insanlar tarafından evcilleştirildiğinde çok daha değişik bir durum ortaya çıkar. Köpek ve at, insanların çevresinde heceli-eklemli konuşmaya karşı öylesi yetkin bir kulak geliştirirler ki, onlar, bulundukları çevre içinde her dili anlamayı kolayca öğrenirler. Ayrıca onceden kendilerine yabancı olan, insanlara bağlılık, gönül borcu ve başkaları gibi duyguları kazanma yetenekleri vardır; ve bu tür hayvanlarla yakın ilişkisi olan herkes, pek çok durumda, konuşmamalarını onların **şimdi** ne yazık ki belli yönde gelişmiş ses organlarının artık ortadan kaldıramıyacağı bir yetmezlik olduğunu yadsıyamazlar. Ancak,

nerede bu organ bulunuyorsa, belli sınırlar içinde bu yetmezlik konumu bile aşılabilir. Kuşkusuz ağız organları, insanlardakinden çok farklı olmasına karşın, konuşma öğrenen tek hayvan kuştur; ve en düzgün konuşanı da sesi en çirkin olan papağandır. Onun kendi sözlerini anlamadığı söylenemez. Kuşkusuz salt konuşma ve insan toplumunda bulunma coşkusuyla tüm kelime hazinesiyle gevezelik eder, tekrarlar durur. Fakat, kavrayış yeteneği sınırları içinde ne söylediğini de anlamayı öğrenebilir. Papağana, anlamını kavrayabileceği küfürler öğretin (sıcak ülkelerden dönen gemicilerin en temel hazlarıdır); Onun kızdırıldığını öğrendiği zamankı küfürlü sözleri, Berlinli bir pazarcı kadın kadar doğru kullandığını görürsünüz. Lezzetli şeyler dilerken de aynı biçimde davranır.

İlk kez çalışma ve sonra, onunla birlikte konuşma maymun beynini etkileyen en belirgin dürtüdür; ve bunların etkisiyle beyin, tüm benzerliğine karşın, çok daha büyük ve çok daha gelişmiş insan beynine doğru zamanla evrimleşir. Ancak, beynin gelişmesi duyu organlarının, onun en yakın aletlerinin gelişmesiyle birlikte olmuştur. Konuşmanın zaman içinde sürekli gelişmesiyle, işitme organında zorunlu bir yetkinleşme olduğu gibi, beynin evrimiyle de tüm duyu organları gelişmiştir. Kartal insandan çok daha uzakları görür. Fakat, insanın gözü, kartalınkinden çok daha fazlasını görür. Köpeğin burnu insanınkinden çok daha duyarlıdır. Ancak, o, çeşitli şeylerin belli niteliklerini ayırt etmeye yarayan kokuların yüzde birini bile ayırt edemez. Ve maymunda, en kaba biçimiyle bile gelişmemiş dokunma duyusu, ilk kez, insan elinde, çalışmayla birlikte ortaya çıkmıştır.

Evrimleşen beynin ve onunla (birlikte-ç.) görev yapan duyuların, gelişmesiyle giderek netleşen bilincin, soyutlama, sonuca varma (sonuçlandırma-ç.) yeteneğinin, çalışma ve konuşma üzerine etkisi, her ikisini de yenilemek için sürekli dürtü verdi; ve bu gelişmeyle, insan maymundan kesinkes ayrılınca, sonuç noktasına gelmedi, değişik zamanda, değişik halklarda, derecesi ve yönü değişecek çeşitli yerlerde ve zamanlarda geçici gelişmeler gösterip, ancak genel çizgileriyle görkemli atılımlar-ilerlemeler yaptı, bu gelişme, bir yandan çok güçlü bir devinim kazandı, bir yandan tam gelişmiş yetenekli insanın ortaya çıkışıyla birlikte bir yöne döndü; yeni bir öğe ortaya çıktı–**Toplum.**

Kuşkusuz, ağaca tırmanan maymun sürülerinden, insan toplumlarının ortaya çıkışına dek geçen yüzbinlerce yıl yerküresinin tarihinde insan yaşamının* bir saniyesinden çok değildir. Ancak, sonunda bu başarıldı Ve bir, maymun sürüsü ile insan toplumu arasında, altı çizilecek ayrıcalık olarak neyi buluyoruz? **ÇALIŞMA.** Maymun sürüsü, komşu sürülerin dirençlerinin ona tanıdığı ve coğrafi koşulların belirlediği beslenme alanının verileriyle yetiniyordu; yeni beslenme alanları sağlamak için kavga, göç ettiği oluyordu, ancak o, farkında olmasa da, dışkısıyla da gübrelediği toprağın verdiklerinden daha fazlasını üretmeye yetkin değildi. Tüm olası beslenme alanları dolunca, maymun sürüsünün çoğalma olanağı ortadan kalkıyordu; olası en uygun-elverişli koşullarda hayvanların sayısı aynı kalıyordu. Ancak, tüm hayvanlar yüksek kertede besi maddesi israf ederler ve bunun yanında, yeniden büyüme-çoğalma olasılığı bulunan besi maddelerini de daha tohum halindeyken tahrip ederler. Kurt, avcı gibi, gelecek yıl kendisine yavrular getirecek dişi geyiği gözetmez. Yunanistan'da, keçiler, daha büyüme olanağı bulamayan fundalıkları yiyip, ülkenin dağlarını kelleştirmişlerdi. Hayvanların bu son kerte yoğun tahrip-

* Bu konuda önde gelen bir otorite olan Sir W.Thomson, yerküresinin, üzerinde bitki ve hayvanların yaşayabileceği kadar soğuduğu zamandan günümüze değin yüz-milyon yıldan fazla bir zaman geçmediğini hesaplamıştır.[2]

karlığı zamanla, bedensel yapının ve kanın kimyasal bileşiklerinin değişimini zorlamış ve bunlar da türlerin değişimini koşullamış, ancak bu değişimi başaramıyan türler ortadan kalkmıştır. Kuşkusuz bu tür bir sömürüyü-savurganlığı öncüllerimiz insanlaşma sürecinde de uygulamışlardır. Uyum yeteneği ve zeka yönünden ötekilerden çok ileride olası bir maymun türünde bu tür sömürü-savurganlık besi maddesi niteliğindeki bıtkılerın yenilebilecek kısımlarının çoğalmasını, bitkilerin çeşitlerinin artmasını, özetle, besi maddelerinin sürekli çeşıtlenmesini, bedene alınan maddelerın çoğalmasını ve insanlaşma sürecinin kimyasal koşullarının hazırlanmasını sağlamıştır. Ancak tüm bunlar henüz gerçek çalışma değildir. Çalışma, üretilmiş alet yapmakla başlar. Ve bulabildiğimız en eski aletler nelerdir? Tarih öncesı ınsanların bulunmuş kalıntılarına ve günümüzün en ılktoplumlarının ve en eski tarihi dönemlerde yaşamış insanların en eski aletleri nelerdir? Bunlar, avcılık-balıkçılık aletleriydi ve aynı zamanda silah olarak da kullanılıyorlardı. Avcılık ve balıkçılık, salt bitkisel beslenmeden, etli karma beslenmeye geçişi getirmiş ve bu yoldan da insanlaşma sürecinde önemli bır adım daha atılmıştır. **ETLİ BESİNLER**, bedenin, metabolizma gereksinimi için, hemen tüm önemli maddeleri hazır bır durumda sağlıyordu; ayrıca, bilinen bitkıler için zorunlu sindırim sürecini kısaltıyor; ve böylece, gerçek hayvansal yaşam etkınlikleri için gerekli olan daha çok haz, daha çok özdek ve daha çok zaman sağlıyordu. Gelişim durumunda insan, bıtkisel beslenmeden uzaklaştıkça, hayvanları daha çok aşıyordu. Bitkısel beslenme yanında, et yeme gereksınımı, kedi ve köpekleri nasıl insanların hizmetine sokmuşsa, benzer biçimde, bitkısel besinlerın yanında etle beslenme alışkanlığı gelişim süreci ıçındeki insanlara bedensel güçlerinın gelışmesini ve kişiliklerini kazanmalarını sağlamıştır. Ancak, etle beslenmenin en büyük etkisi, gelişmesi ve beslenmesı için gerekli maddeleri en bol sağlıyan, beyin üzerine olmuş, ve bu yoldan, o, kuşaktan kuşağa çok hızlı ve kusursuz bir bıçımde büyüyebilmiştir. Salt bıtkisel maddelerle beslenen (Vegetarianer)ler tartışma dışı bırakılırsa insan, etli besin yemeden konumunu sağlayamaz, ve etle beslenme, tanıdığımız tüm halklarda, günün birinde, soydaşlarını yemeye neden olmuşsa (Berlinlilerin öncülleri, ataları olan Weletaben ya da Wilzenler, 10. yüzyılda bile ana-babalarını yiyorlardı,[3] bu günümüzde tartışma konusu olamaz.)

Etli beslenme, belirleyici nitelikli iki yeni gelişmeyı koşulladı: Ateşin kullanılmasını ve hayvanların evcılleştirilmesını. Birincisi, sindirim sürecini daha da kısalttı ve besin maddelerinin neredeyse yarı sındırılmış konumda ağıza alınmalarını sağladı; ikincisi, avcılık yanında, yeni ve düzenlı olarak, etlı besin sağlıyan bir kaynak oluşturmuş ve bunun dışında, süt ve benzerleri gibi ete eşdeğerli yeni besin içeren yan ürünler elde edilmiştir. Bunlar, ınsan ıçin dolaysız bağımsızlık olanaklarıydı; insanın ve toplumun evrimi-gelişmesi için çok önem taşımalarına karşın, bunların dolaysız etkinliklerinin ayrıntılarının tartışılması bizi konumuz dışına çıkarır.

İnsan tüm yenebilen besi maddelerini yemesini öğrendiği gibi, her türlü iklım koşullarında yaşamasını da öğrenmiştir. Kendi gücüyle bunu tam anlamıyla başarabılecek tek hayvan olarak insan, oturabılinecek tüm yeryüzü bölgelerine yayıldı. Tüm iklım koşullarında yaşamaya alışmış, ev hayvanları ve haşaratlar gibi, dığer hayvanlar, bu beceriyi kendılıklerinden değil, ancak insanları izleyerek öğrenmişlerdir. Ve her zaman sıcak olan ilk yurtlukların ıklimlerinden, daha soğuk bolgelere, yılın yaz ve kışa bölünmüş olduğu yerlere geçiş, yeni gereksınmeleri ortaya çıkarmıştır. Soğuğa ve yağmura karşın, barınak giysi gibi yeni çalışma ve etkinlik alanları insanları sürekli olarak hayvanlardan uzaklaştırmıştır.

Elin, konuşma organlarının ve beynin birlikte etkınliği, salt tek bireysel düzeyde

değil, toplumda da, insanları giderek daha karmaşık işler yapacak, daha yüce-görkemli amaçlara yönelebilecek ve bunlara erişebilecek yeteneğe ulaştırdı. Çalışma kuşaktan kuşağa değişti, çok yönlü konumlar aldı, yetkinleşti. Avcılık-hayvancılığa tarım eklendi; ve bunlara, örmecilik-eğirmecilik, dokumacılık, metalurji, çömlekçilik, deniz-gemi taşımacılığı katıldı. Ticaret ve sanayiden sonra, nihayet sanat ve bilim gelişti. Klanlar'dan uluslar ve devletler oluştu. Hukuk ve politika gelişti ve bunlara koşut, insancıl şeylerin, insan kafasında düşsel yansımasının sonucu olarak din ortaya çıktı. İlk kez, kafanın ürünleri olan ve insan toplumlarına bağımlı görülen tüm bu oluşumlar karşısında, çalışan elin alçakgönüllü ürünleri geri planda kaldı; ve kuşkusuz, bundan da fazlası, çalışmayı planlayan kafanın, toplumun en erken *gelişim* aşamalarında bile (örneğin, en ilk aile örgütlenmesi düzeyinde) kendisininkinden gayri ellerle de planlı çalışmalar gerçekleştirebildiği ölçülerde başarıldı. Hızla ilerleyen uygarlığın tüm kazanımları, kafaya, beynin evrimine-gelişmesine ve etkinliğine bağlandı; insanlar, yaptıklarını, gereksinmeleri yerine düşünceleriyle açıklamaya alıştılar (kuşkusuz bunlar, bilinçli konuma gelmek için kafada yansırlar) ve bu koşullarda, Antik Çağın batışından beri kafalara egemen olan idealist dünya görüşü oluşmuştur. Onun bu etkisiyle, Darwinci okulun en maddeci doğabilimcileri bile, kendi ideolojilerinin uzantısında, insanın oluşumu konusunda açık bir görüşe varamamışlardır.

Değindiğimiz gibi, hayvanlar, insanlar kadar olmasa bile, kendi etkinliklerinin doğrultusunda dış dünyayı-doğayı değiştirirler. Ve tüm bu değişiklikler, görüldüğü gibi, bu kez, başka değişiklikler yapar ve tüm bunlar, ilk nedenleri yeniden değiştirirler. Her şey, diğerleriyle karşılıklı etkileşir ve genellikle, bu çok yönlü devinim ve karşılıklı etkileşimin unutulması bizim doğa araştırmacılarının en yalın-basit şeyleri açık seçik görmelerini önler. Keçilerin, Yunanistan'ın ormanlaşmasını nasıl önlediklerini gördük; Saint-Helena adasında, buraya ilk kez gelenlerin getirdikleri keçi ve domuzlar, adanın eski bitkilerinin hemen tümüyle kökünü kazımışlar ve sonradan gelen gemicilerin ve somurgecilerin birlikte getirdikleri bitkiler için zemin hazırlamışlardır. Ancak, hayvanların çevrelerini sürekli etkilemeleri bilinçsiz ve biraz da rastlantısaldır. Ancak, insanlar, hayvanlardan uzaklaştıkça (evrimleştikçe-ç.) onların, doğa üzerindeki etkisi giderek daha çok düşünülmüş, planlanmış, belirli amaçlara yönelik davranış niteliği alır. Hayvan, ne yaptığını bilmeden bir toprak parçası üzerindeki bitkileri yok eder. İnsan, aynı etkinliği, temizlediği zemine, tarla ürünlerini tohumlamak ya da kendisine, ekilenin birkaç katını getirebileceğini bildiği, ağaçlar ve asma çubukları yetiştirmek için yapar. O, yararlı bitkileri ve evcil hayvanları, bir bölgeden başka bir bölgeye taşır ve yeryüzünün her bir yerindeki bitki ve hayvan yaşamını değiştirir. Bunun da ötesinde, insanların elinde, yapay üretme yoluyla, hayvanlar gibi, bitkiler de, bir kez daha tanınmamacasına değişirler. Tahıl türlerinin kökenini oluşturan yaban bitkileri aramak boşuna bir çabadır. Kendi içinde bile, çok çeşitleri olan, köpeklerimizin (atası-ç.) hangi hayvandır ya da aynı biçimde, çok sayıda türlerinin bulunduğu atların kökenleri bugün bile tartışmalıdır.

Hayvanların etkinliklerinin, planlı, önceden amaçlanmış davranışlar olduğunu tartışmak düşünülemez. Tam tersi, protoplazmanın, canlı proteinin bulunduğu ve reaksiyon gösterdiği, yani dıştan gelen uyarımlara karşı, basit de olsa, hareketin bulunduğu yerde, başlangıç halinde (tohum düzeyinde) planlı-düzenli eylem vardır. Böylesi reaksiyon, sinir hücresi bir yana, hiçbir hücrenin bulunmadığı durumda bile görülür. Bilinçsiz, ancak planlı etkinlik, böcek yiyen bitkilerin avlarını yakalama biçimleri, tümüyle bilinçsiz olmasına karşın, görünürde bir anlamda

planlıdır. Hayvanlarda bilinçli etkinlik, planlı davranış yeteneği, sinir sisteminin evrimiyle gelişir ve memeli hayvanlarda yüksek bir aşamaya ulaşır. İngiltere'de, tilki avı sırasında, tilkinin, kovalayanlardan kaçmak için ne denli üstün bir bölgeyi tanıma (Ortskenntnis) yeteneği geliştirdiğini ve kazanımını ne denli bir beceriyle kullandığını her gün gözlemek olasıdır. Çevremizde, insanlarla birlikte yaşamaları nedeniyle çok yetkinleşmiş evcil hayvanların, insan çocuklarıyla aynı aşamaya dek ulaşan kurnazlık-açıkgözlülük her gün gözlenir. İnsan tohumunun-embriyosunun, ana karnındaki evrim tarihi, hayvan öncullerimizin, solucanlardan başlayan milyonlarca yıllık bedensel gelişme evrim tarihinin kısa bir yenilenmesi olduğu gibi, insan çocuğunun tinsel evrimi de aynı öncüllerimizin —en azından daha sonrakilerin entelektüel evrimlerinin— daha kısa yenilenmesidir. Ancak, tüm hayvanların bütün planlı etkinlikleri, dünyaya kendilerinin damgasını vurmayı sağlıyamamıştır. Bunu insan başarmıştır.

Kısaca, hayvan, doğayı salt **kullanır** ve sadece varlığıyla onda değişiklikler yapar; insan onda kendi amaçları doğrultusunda değişiklikler yaparak, ona **egemen** olur. Ve insanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli fark budur ve bu yine çalışmadır*

İnsanların doğaya karşı kazandıkları utku nedeniyle kendimizi pek de öyle yüceltmiyelim. Böylesi her utku için, doğa bizden öcünü alır. Her utkunun beklediğimiz sonuçları ilk aşamada görülür, ancak ikinci ve üçüncü aşamalarda, genellikle önceden hiç de öngörülmeyen etkiler, ilk aşamadakileri ortadan kaldırırlar. Mezopotamya, Yunanistan, Küçük Asya ve diğer yerlerde, sürülerek ekilebilir topraklar kazanmak için ormanları ortadan kaldıran insanlar, aynı zamanda, şimdi bu ülkelerde görülen, ıssızlaşmış bölgelerin oluşmasına neden hazırlayan, büyük yoğunlaşma merkezlerini ve nem-rutubet depolarını yok ettiklerini düşlemiyorlardı. Alpler'deki İtalyanlar, dağların kuzey yamaçlarında özenle korunan çam ormanlarını, güney yamaçlarında tahrip ederken, bölgedeki süt endüstrisinin de kökünü kazıdıklarını kavramıyorlar; ayrıca, bu yoldan, yılın büyük bir bölümünde, kendilerine dağlardan su sağlıyan kaynaklarını kuruttuklarını ve yağmur zamanlarında, azgın sellerin ovaları basmasına neden olabileceğini daha da az anlıyorlardı. Avrupa'da patatesi yayanlar, aynı zamanda bu unlu yumrularla birlikte sıraca hastalığını da yaydıklarını bilmiyorlardı. Ve böylece her aşamada, anımsıyoruz ki, yabancı bir ülkeyi egemenliği altına alan bir fatih gibi, doğanın dışından, doğaya egemen olamayız, tersine, biz etimiz, kanımız ve beynimizle onun bir parçasıyız, onun içindeyiz ve onun üzerinde kurduğumuz egemenlik, diğer tüm yaratıklardan önce onun yasalarını öğrenme ve doğru uygulama yeteneğimize bağlıdır.

Ve gerçekten de, her geçen gün, doğanın geleneksel gidişine yaptığımız saldırıların yakın ve uzak etkilerini, onun yasalarını daha doğru anlamayı öğreniyoruz. Özellikle bu yüzyılda, doğa bilimlerinde sağlanan muazzam gelişmelerden sonra, olağan-günlük üretime yönelik çalışmalarımızın uzak doğal etkilerini de tanıyor ve bunlara egemen olmayı öğreniyoruz. Ancak, bu gelişmeler uzantısında, insanlar doğa ile olan ilişkilerinde, Avrupa klasik çağının çöküşünden başlayan ve Hıristiyanlık ile doruk noktasına ulaşan, tin ve madde, insan ve doğa, ruh ve beden arasındaki doğaya aykırı ve çelişkili düşünceyi salt duyumsamıyorlar, ayrıca onu öğreniyorlar.

Üretime yönelik etkinliklerimizin en uzak **doğal** etkilerini birazcık olsun öğrenmemiz için binlerce yıllık çalışma gerekli olmuşsa da bunların gelecekteki **toplumsal**

* Mükemmelleştirmek [Engels'ın sayfa kenarına notu]

etkilerini hesaplamak çok daha zor olmuştur. Patates ve onunla birlikte yayılan sıraca hastalığına değindik-anımsattık. Fakat, çalışanların, beslenmelerinin ömür boyu salt patatese indirgenmesinin bütün ülkelerin halk yığınlarının yaşamlarına yaptığı etkilerle, 1847'de, patates ve gene patates yiyen bir milyon İrlandalı'yı mezara ve iki milyonu deniz aşırı göçe zorlayan kıtlık durumu karşılaştırıldığında sıraca hastalığı ne anlama gelir ki? Araplar, alkol damıtmasını öğrendiklerinde, o zamanlar henüz keşfedilmemiş Amerika'nın ilk yerlilerini ortadan kaldıracak en temel araçlardan birini bulduklarını düşlerinde bile görmemişlerdi. Ve sonradan Kolombus bu Amerika'yı keşfettiğinde, bununla, Avrupa'da çok önceden aşılan köleciliği yeniden canlandırdığını ve zenci ticaretinin temelini attığını bilmiyordu. Onyedinci ve onsekizinci yüzyılda buhar-makinasının yapımı üzerinde çalışanlar her şeyden çok, tüm dünyanın toplumsal durumunu devrimsel nitelikte değiştiren ve özellikle Avrupa'da zenginliğin azınlık, yoksulluğun çoğunluk tarafında yoğunlaşacağını, önce burjuvazinin, sosyal ve politik egemenliğini kazanmasını, sonra da, burjuvazi ile proletarya arasında ancak burjuvazinin yıkılması ve tüm sınıf çelişkilerinin ortadan kalkmasıyla bitecek sınıf mücadelesini ortaya çıkaran bir aracı ürettiklerinden hiç bir haberleri yoktu. Fakat bu alanda da, zaman içinde, yavaş yavaş, uzun ve zorlu deneyimlerle, tarihsel malzemenin toplanması ve araştırılması uzantısında, üretici etkinliğimizin, dolaylı, uzun toplumsal etkileri konusunda açıklığa kavuşmayı öğreniyor, ve bununla, bu etkilere egemen olmayı ve denetleme olanaklarına kavuşuyoruz.

Bu denetlemeyi gerçekleştirmek için bilgiden başka şeyler gereklidir. Bunun için şimdiki toplumsal düzenimizin ve tüm üretim tarzımızın değişmesi de gerekir.

Bugüne kadarki tüm üretim tarzları, çalışmanın ancak en yakın, dolaysız fayda etkisine ulaşmayı amaçlamıştır. Zamanla ortaya çıkan, yavaş yavaş tekrarlanarak ve yoğunlaşarak etkili olan sonraki sonuçlar gözardı edilmiştir. İlk başlangıçtaki toprak üzerindeki ortak mulkiyet bir yandan görüş alanlarını kendilerine en yakın şeyler üerinde sınırlayan insanların gelişme düzeylerine denk-uygun düşüyor ve diğer yandan, bu ilkel ekonominin olası olumsuz sonuçları, belli yaşam-alanı içeren fazla toprağı gerekli kılıyordu. Bu fazla toprak tükenince, ortak mülkiyet de son buluyordu. Üretimin diğer tüm gelişmiş biçimleri nufusun çeşitli sınıflara bölünmesini ve bununla egemen, baskı altında tutulan sınıflar arasındaki çatışmaya götürüyor; fakat bununla, ezilenler, baskı altında tutulanlar için yaşamın salt en temel gereksinimlerini karşılayacak boyutlarda kalmadığı ölçüde egemen sınıfların çıkarları, üretimin itici gücünü oluşturuyordu. Bu durum şimdi, Batı Avrupa egemen kapitalist üretim biçimi tarafından en kusursuz-tam haliyle uygulanır. Üretimi ve değişimi egemenlikleri-denetimleri altında tutan kapitalistler, etkinliklerinin yalnızca en yakın enmli fayda etkisiyle ilgilenirler. Bu fayda etkisi bile —üretilen ya da değiştirilen malın faydası sözkonusu olduğunda— tümüyle geri plana geçer; tek itici gücü satıştan sağlanan kâr oluşturur. Burjuvazinin sosyal bilimi, klasik ekonomi politik, hemen hemen salt, üretime ve değişime yönelik insan eylemlerinin dolaysız toplumsal etkinlikleriyle ilgilenir. Bu onun toplumsal organizasyonunun kuramsal tanımlanmasına uygundur. Kapitalistler dolaysız kâr için üretim ve değişim yaptıklarından, ilk aşamada, salt en yakın, en dolaysız sonuçları hesaba katarlar. Bir fabrikatör ya da bir tüccar, ürettiği ya da satın aldığı metâyı ortalama bir kârla satarsa durumdan mutluluk duyar ve metânın ve satın alanın sonraki durumları onu ilgilendirmez. Benzer etkinliklerin doğal sonuçları için de aynı durum sözkonusudur. Bu etkinlikların doğal sonuçları da aynıdır. Küba'da, dağ yamaçlarındaki ormanları yakarak, bunların küllerinden en verimli

bir kahve ağacı kuşağına yetecek gübreyi sağlıyan İspanyol tarımcısını, sonradan, şiddetli tropikal yağmurların, korumasız kalan, üst-toprak tabakasını yıkayıp götürmesi ve geriye salt çıplak kayalar kalması ılgilendirir miydi? Bugünkü üretim biçiminde toplum gıbı, doğa karşısında da genelde salt ilk ele gelen başarı gözönüne alınır ve sonradan da, buna yönelik eylemlerin en uzak etkınliklerinin değişik ve çok kez tumuyle tersine dönen diğer sonuçlarından dolayı arz ve talep dengesının her on yılda bır endüstri döngüsünün ve hatta Almanya'nın da bu "iflas"ın[4] bir küçük üvertürünü yaşadığı gibi, kişinin kendi çalışması üzerıne kurulu özel mulkiyetin, işçilerin mulkıyetsizliği yönündeki zorunlu gelişmesi, buna karşın, bütün zenginliklerin hergün biraz daha fazla çalışmıyanların ellerinde toplanmasına şaşırırlar; bu (...)[5]

TÜSTAV

NOTLAR

* Engels, "Maymundan İnsanlaşma Surecıne Geçişte Çalışmanın Payı" yazısını, gerçekte, "Köleliğin Üç Temel Bıçımı Üzerıne" başlıklı kapsamlı çalışmasının bır bolumü olarak yazmıştır Engels, sonradan bu başlığı, "İşçının Koleleştırılmes," olarak değ ştırmıştır Ancak, bu çalışma tamamlanmadan kaldığından, Engels, bu elyazmalarına ıçerığıne uygun olarak, "Maymundan İnsanlaşma Sürecıne Geçişte Çalışmanın Payı" başlığını uygun görmüştür "Doğanın Dıyalektığı" malzemesının 2. paketının fihrıst bolumunde bu başlık bulunmaktadır (bkz. Marx-Engels: Werke Bd.20, s. 569).

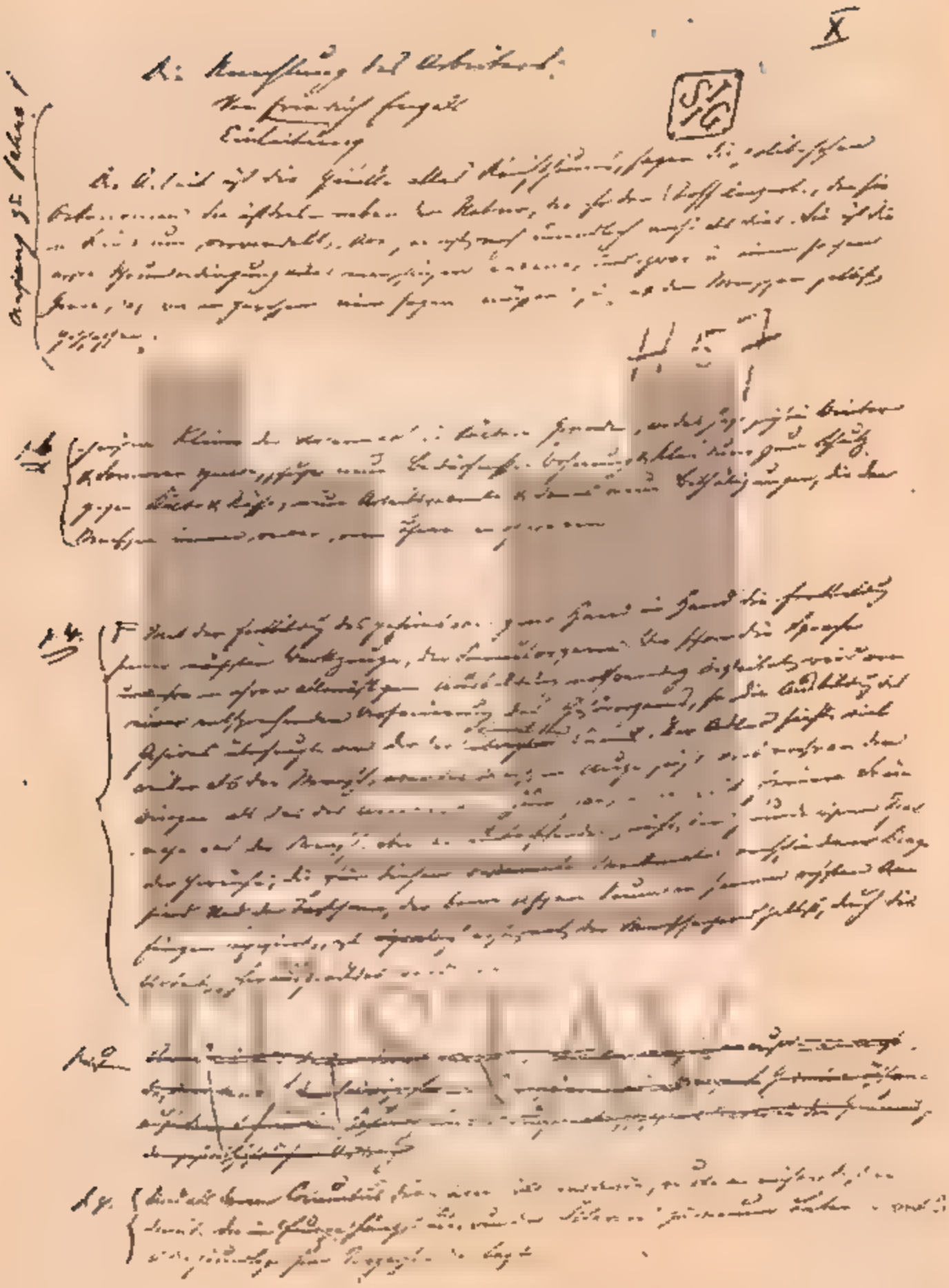
1) Bkz Charles Darwın, "The descent of man, and selectıon ın relation to sex" vol.I, London 1871.

2) Yenı bılgılere göre, dünyada ilk yaşamın 2 mılyar yıldan once başladığı sanılmakadır. En eskı bilinen fosıl, olasılıkla Alg'lere aittir ve 1,2 milyar yaşındadır.

3) Engels, burada, Jacob Grımm'in "Deutsche Rechtsalterthumer" Göttıngen. 1812 (zweıte Auflage 1845) kıtabının 488. sayfasında, keşış Notker Labeo (Buyukdudak lakablı) (952-1022 yılları arası) yaptığı alıntıya atıfta bulunuyor.

4) 1873'dekı buyuk Ekonomık Krız amaçlanıyor. Almanya'da bu krız, 1873 Mayıs'ındaki "Büyük İflas" üvertürü ıle başlamış ve yetmışli yılların sonlarına kadar surmüştür.

5) Elyazmaları burada bıter.



Engels'ın "Maymundan İnsanlaşma Sürecine Geçişte Çalışmanın Payı" çalışmasının, Amsterdam'daki Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde bulunan orjinal el-yazmalarından bir örnek. (Küçültülmüş kopya)

Özel Bölüm

islam dünyasında din-felsefe ilişkisi ve ibn rüşd

oktay özel*

İnsanın düşünce ve inanç yonlerine hıtab eden "felsefe" ve "din", tarih boyunca birbirinin karşısında veya birbirini inkâr eder pozisyonlarını sürdüregelmişlerdir. Bu durum, "din-felsefe ilişkileri" ya da "çifte gerçeklik" adı altında çok boyutlu ve geniş çaplı bir tartışmanın gündeme gelmesine yol açmıştır.

Çok tanrılı dinlerın veya inanç sistemlerinin hâkim olduğu dönemlerde boyle bir sorun olmamıştır. Sözkonusu tartışmalar felsefe'nin karşısına çıkan **tek tanrılı** ve **kitaplı** dinlerle başlamıştır. (Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi.) Bu dinler, altını çizerek vurguladığımız özellikleri dolayısıyla felsefe ile karşı karşıya gelmişlerdir.

Bütün dinler ve inanç sistemlerinde olduğu gibi, sözkonusu dinler de, en geniş anlamı ile "evren"i ve "varoluş"u kendilerine göre yorumlamışlardır. Varlığın ve varoluşun tek sebebi ve düzenleyicisi tek bır Tanrı(Allah)'nın varlığına olan inanç ve bu tek tanrılı "evren" telâkkisinin, peygamberler aracılığı ile insanlara sunulması sonucu, bu çerçevede oluşan öğretinin yazıya geçirilerek birer **kitap**'da toplanması ve en önemlisi, insanın bütün yaşamını ve yaşamına yön veren duygu, düşünce ve inançlarını buna göre ayarlamasının istenmesi, bu dinleri kendiliğinden felsefenin karşısına çıkarmıştır. Çünkü, aşağıda daha genişçe ele alınacağı gibi, felsefe de bir boyutuyla (varlık ve metafizik), aynı konular üzerinde insanın özgür düşüncesinin ürünü olan birtakım onermeler ileri sürüyordu.

Felsefe'nin esnek ve doğruluğu "göreli" olan önermelerine karşılık, "din"in katı ve mutlak doğrunun (tek olan hakikatin) temsilcisi olarak ortaya çıkması ve

* Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi

sunduğu "hakikat"ın dışında, insanın o "âciz" aklı ile başka önermeler ileri sürmesini yasaklaması, yapıları gereği karşıt niteliklere sahip olan felsefe ve dın'i tam bir "çatışma" içine sürüklemiştir.

Bu çalışmada, felsefe ve din, özellikle birbirlerini çatışma noktasına getiren özellikleri açısından ele alınmaya çalışılacaktır. Çalışmanın asıl amacı olan İslâm dünyasında din-felsefe ilişkileri ve bu konuda İbn Rüşd'ün yaklaşımına bir hazırlık/temel olmak üzere önce, Batı'da yaşanan dın-felsefe çatışmasına ana hatlarıyla kısaca göz gezdirilecektir. İslâm dünyasında din-felsefe tartışmalarına genel bir bakışın yapıldığı ikinci bölümden sonra, üçüncü bölümde İbn Ruşd'ün bu konudaki yaklaşımı ele alınacaktır. Bu arada, felsefe karşılığı olarak kullanılan **Hikmet**'den ne anlaşıldığı ve bunun, insanın özgür ve sınırsız düşüncesinin ürünü olan gerçek "felsefe"den çok farklı olduğu ve İslâmın sunduğu hakikate "iman"a götürecek olan "şeriat"e kardeş bir **tasdik yolu** niteliğine büründürüldüğü İbn Rüşd'un bakışı ile gösterilmeye çalışılacaktır.

I- FELSEFE VE DİN

"Felsefe"yi, çok genel olarak, insanın, farkına vardığı, hissettiği ve duyuları aracılığıyla bilgisine sahip olduğu "varlıklar âlemi" (Evren) ve bu arada bizzat kendisi hakkında, "şaşkın" bir seyirci konumundan çıkıp aklını ve sezgisini devreye sokarak "sistemli düşünmesi" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Bu tanımda ilk anda iki unsur göze çarpmaktadır. İlki, **varolanların bilgisine sahip olma**, ikincisi ise varolanlar hakkında elde edilen **bilgiler üzerinde "sistematik düşünme"**dir, veya başka bir deyişle, bu bilgilerden hareketle "varlıkları ve varoluşu, ona bir anlam vererek/kazandırarak düşüncede yeniden kurma"dır. Bunlardan ilki, bütün felsefenin ve felsefi düşüncenin üzerine oturtulduğu **bilgi ve bilgilerimizin kaynağı** sorununu gündeme getirmiştir. Bu sorun, aynı zamanda "felsefe"nin başlangıcı ile de doğrudan ilgilidir. Çünkü, varolanlar üzerinde sistematik düşünme diye belirttiğimiz ikinci nokta, aslında **felsefe'nin ilk aşamasıdır** ve bu ise, şu ya da bu şekilde kazanılmış bir "bilgi" temeli üzerinde kurulmuştur. Bu açıdan insanın, duyularıyla algıladığı nesnelerin somut bilgisi ile, henüz bir anlam veremediği sezgileri felsefenin kaynaklığını yapmıştır. Ne zaman ki insan, bu ikisi (nesnelerin somut bilgisi ve sezgileri) arasında bir bağ kurarak, "akl"ını devreye sokmuş ve dikkatini kendisinin de bir parçası olduğu "doğa"ya çevirmiştir, bu nokta, insanın sistematik düşünmesi sürecinin ve dolayısıyla "felsefe"nin başlangıcı olmuştur. Bu süreç, genellikle doğa üzerine ilk düşünür sayılan Thales (M.Ö. VI.yy.)'le başlatılır.

Bu andan sonra dikkatini çevresine ve doğaya çeviren insan, önce, "bu dünya nereden gelip nereye gidiyor?" sorusuna cevap aramış ve bütün varlıkların ve "varoluşun" **ilk neden**(arkhe)'ı üzerinde düşünmüştür. Bu arayış onu fizik dünyasından uzaklaştırmış; böylece soyut kavramlar ve "a priori" önermelere dayalı metafizik **oluş ve değişme kuramlarına** götürmüştür.*

---

* Bu ilk düşünürlerin "evren"ı anlamak için doğa'dan yani "nesnel" olandan yola çıkmalarına ve öğretilerinin temeline çoğunlukla "madde"yi koymalarına rağmen, buradan kolayca **metafiziğe** geçmeleri sorulan sorunun niteliğinden kaynaklanıyordu. Çünkü cevap aranan soru(n) duyuların dengesel bilgisiyle içinden çıkılacak bir soru(n) değildi. Bu yüzden, ister istemez soyut zihinsel kurgular gerektiriyor, **a priori** önermeler oluşturuluyor ve buradan da "mantık" devreye sokuluyordu. Aşağıda görüleceği üzere Aristo'nun metafizik felsefesi gücünü, yine

Bir yüzyıl sonra (M.Ö. V.yy.), insan düşüncesi dikkatini kendisine çevirerek bu sefer "insanın bu dünyadaki yeri ve anlamı nedir?" sorusuna cevap aramaya başlamıştır. İnsanın **bilgi**'si ve bu bilginin kaynağı ve niteliği, **akıl** gibi sorunlar üzerinde yoğunlaşılan bu dönemde insan yaşamının anlamı üzerinde düşünülmüş, **ahlâk, iyi-kotü, erdem, mutluluk, özgürlük,** ve **erek** kavramları tartışılmıştır.

"Doğa" ve "insan" üzerine bu ilk duşüncelerden sonra, M.Ö. IV.yy.'da, felsefi düşüncenin zirvesi kabul edilen, felsefenın ana problemlerinin en üst düzeyde ele alınıp sistematize edıldığı, doğa ve insanın bir bütün olarak ele alındığı yeni bir dönem başlamış, özellikle "metafizık" alanda felsefi düşüncenin bundan sonraki evrelerine damgasını vuran ilkeler oluşturulmuştur.

Bu bağlamda *Platon'un "iyi"den yola* çıkarak, sürekli bir oluş ve değişme içindeki nesneler âlemi dışında, hıç değişmeyen ve kendisiyle özdeş "asıl gerçeklık" olan **idealar âlemi** tasavvuruna ulaşması; buradan hareketle, tek tek nesneleri bu idealar örneğine göre oluşturan ve evrene duzen kazandıran "ılâhî" bir ilkenin (Demiurgos) varlığını ıleri sürmesinden sonra, Arısto'nun yine buna benzer bır yaklaşımla "varoluş"u, kendını belli bir maddede (tek tek nesnelerde) gerçekleştiren bır "form" ile açıklaması; bu oluşu başlatan **ilk hareket ettirici** (salt form, salt duşünme olan) "tinsel bır ilke"nin varlığını kabul etmesi, dinî olmayan bir metafizığın ve dolayısıyla bağımsız insan düşuncesinin ulaşabileceği en son nokta olmuştur. Arısto'nun bu metafizik felsefesı gucünü, dayandığı mantıktan alıyordu.

Bu andan sonra felsefe, Platon ve Aristo'nun metafiziği ve mantığı çerçevesinde gelişmiş, zaman zaman "mutluluk", "erdem" ve "bılgelık" gibi konuları esas alan **ahlâk** ön plâna geçmıştır. Henuz "tek tanrı" duşüncesine varılmamış, "pagan" inançların hâkım olduğu bütun bu donemlerde metafizık düşüncede "Tanrı"ya ya da "Tanrılar"a karşılık gelen kavramlara ve ılkelere değişık felsefî görüşlerde değişık ıçerıkler kazandırılmış, zaman zaman bunun yerını "doğa yasaları" almış veya **"panteizm"e varılmıştır.**

İlk defa olarak, İsa'nın çağdaşı Philon'un, Tevrat'ı Platon'un metafiziği ve buna dayalı ahlâk felsefesine dayanarak yorumlaması ile **Din**, felsefi düşünce içinde kendine bır yer edınmeye başlamıştır. Boylece, yenı bır bılgı türü, **vahy** gündeme gelmiş, felsefenin uğraştığı ve kafa yorduğu butün alanları kapsayan ve insanlara "hakikat"ı (gerçeğin nıhaî bilgısi) sunan bır başka kaynak beraberinde getirdiği "otorite" (mutlakçılık) ve "iman" ile devreye gırmıştır.

Bu andan itibaren, önce Hıristiyanlık daha sonra da **İslâmiyet**, insanların "âciz" ve "yetersız" olan akılları ile "**hakikat**"e ulaşmak ıçin boşuna çabaladıklarını, "her şeyin sebebi", "yaratıcısı" ve "düzenleyıcısi" olan ılâhi kudret(God, Allah)'in bu hakikati hazır bir şekilde insana peygamberler aracılığı ile sunduğunu, insanların artık buna yalnızca "iman" etmeleri gerektiğini, aksinin "küfr" olacağını söyleyecektir. Böylece bu tektanrılı dinler insan'a o ana kadar özgürce ve sınırsızca kullandıkları **düşünme**'yı (ve tabii onun dayanağı akıl yürütme ve mantığı) bırakmalarını söylüyor ve onu sorgusuz iman'a davet etmiş oluyorlardı. Sonuçta **akıl** ve **inanç** (felsefe ve din) karşı karşıya gelmişti.

Bir süre sonra, MS III. yüzyıldan ıtibaren Batı'da Hıristiyanlık bir din olarak önce kendini felsefeye karşı zaman zaman onun silahlarını (Platon ve Aristo)

---

temellerını kendısının attığı "mantık"dan alıyordu. Kı, bu mantık ve beraberindekı metafizık görüş, çok sonraları "dın"lerin "ılâhî bılgı"(vahy)leri ıle kolayca uzlaştırılabılecektır.

kullanarak savunmak durumunda kalmış (patristik dönem), V. yüzyılda Augustinus ile gücünü kabul ettirmişti. Bu süre içinde pagan inançlar gittikçe zayıflamış Hıristiyanlık hızla insanları kendine bağlamıştır. Böylece, "felsefe"nin uzun süren sessizlik dönemi başlamış, yerini "iman"a bırakan "felsefî düşünce" manastırların mahzenlerine kapatılan "klâsik" kitaplarda yeniden hatırlanmayı beklemiştir.

Bu arada VII. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan İslâmiyet için durum daha kolay olmuştur. Bu din'i kabul eden insanların herhangi bir "felsefî düşünce" geleneği olmadığından, İslâm'ın onlara sunduğu "hakikat"i "iman" derecesinde kabul etmeleri pek zor olmadı. Felsefî düşunce ile tanışmaları ise, VIII. yüzyıldan itibaren Süryaniler'in Grekçeden yaptıkları antik Yunan klâsikleri çevirileri aracılığı ile oldu. Bu olay meyvelerini onuncu yüzyıldan sonra ve özellikle XI-XII. yüzyıllarda verdi. Önce iman eden muslumanlar "düşünme"yi (felsefî düşünce) anlamında boylece sonradan öğrenmiş oldular. Hocaları ise Platon ve Aristo'ydu. Özellikle Aristo'nun metafizığı ve mantığı düşünen müslümanın, "din"inin kendisine sunduğu "hakikat"i daha iyi kavramasının ve iman'ını pekiştirmesinin en onemli aracı oldu; aynı zamanda onun, kendisini rahatsız eden, imanını zedeleyen ve zaman zaman gunaha (küfre) götürebilen "Akl"ından korkmaması gerektığını de gostermiş oldu. Çünkü, insan aklının ve onun felsefî düşuncesinin amacı "nihâi bılgı"(hakikat)'ye varmak, varoluşun sırrını çözmek ise, bu ışı dın, felsefeden daha iyi yapıyordu. Üstelik felsefenin vardığı sonuçlar (Platon ve Aristo) da çoğu zaman, "vahy"ı destekler nitelikteydi.

İslâmiyetin "nass"ları (şeriat) ile "felsefî duşunce"nın Platon ve Aristo kanadı arasında tam bır karşıtlık olmadığı, hatta bu felsefenın son çözümlemede İslâmın "nass"larını desteklediği duşuncesinin filozoflar arasında yaygın olduğu İslâm dünyasında, böyle bır ortamda yaşayan ve yetişen İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisini ele alan eserleri ile 14. yuzyıldan itibaren Batı'da Hıristiyan skolastiğinın de temel başvuru kaynaklarından bırı olmuştur.*

Boylece bır suredır manastırlara kapanmış olan felsefî duşünce başka bir dinin bölgesinden geçerek, Batı'da yeniden hatırlanmış; ancak bu sefer, İslâm dünyasında olduğu gibi "din"e yardımcı olmak uzere kullanılmıştır. Batı felsefesi tarihinde "geriye atılan adım" sayılan din-felsefe uzlaşması (en azından çatışmaması) olayı, bır felsefe geleneği olmayan İslâm dunyasında "felsefe"nin görüp görebileceği "en ileri" nokta olarak kalacak ve daha o dönemde mahkûm edilecektir.

* Bır bılgi edınme yolu olmaktan çok, "varlığın temelleri, özü ve anlamı üzerine öğreti" olan metafizık ve konumuz açısından Arıstо metafizığı, bütun metafizik öğretilerde olduğu gibi değişmezlik, hareketsizlik, tanrı(sal)lık, deneydışılık, salt duşünce ile kavranırlık ve mantıksallık gıbı özellıkleriyle butün Ortaçağ boyunca gerek Hıristıyanlık, gerekse İslâmıyet ıçın bır ilâhiyat şekline bürünmüştür. O Hançerlıoğlu'nun sözleriyle, "yoğun bır tanrısallığın egemen olduğu ortaçağ düşüncesi, tanrıbılımını kolaylıkla bu temeller üstune oturtabilirdi Nitekim de öyle oldu ve metafizik deyımı tanrıbilim(ılâhiyat)'le anlamdaş kılındı. Ortaçağda 'felsefe' deyimi de bu anlamdaşlığa katılmıştır, çünkü bu çağda felsefenın konusu bütünüyle metafizık, eşdeyişle Arıstoteles'ın 'ılk felsefe' adını verdığı kıtaplarda —ki daha sonra 'metafizık' adını almışlardır— ışledığı konulardı." Bkz. Felsefe Sözlüğü, s. 286. Yıne bu bağlamda İbn Rüşd, B.Russel'in deyımıyle "İslâm felsefesınden çok Hırıstıyan felsefesı için önemlidir. O, İslâm felsefesı ıçın ölü bır sondu, Hırıstıyan felsefesi ıçinse bır başlangıç olmuştur." Bkz. Hançerlioğlu, a.g.e., s. 218.

II- İBN RÜŞD'E KADAR İSLÂM DÜNYASINDA "FELSEFE"

İslâm dünyasında "felsefe" karşılığı genellikle **hikmet** kullanılmış, zaman zaman kullanılan "felsefe" tâbiri ise, daha dar bir anlam ifade etmiş çoğunlukla hikmet'e götüren bir yol olarak "akıl yürütme", "soyut düşünme", "mantık"la eş tutulmuştur. "Filozof" karşılığında ise **hakîm** (çoğulu hükemâ) veya **feylesof** (çoğulu filâsife) tâbirleri kullanılmıştır.

Ancak buradaki "hikmet", ilk bölümde sözü edilen "metafizik felsefe"ye tekâbül etmekte ve felsefe'den yalnızca metafizik konular anlaşılmaktadır. İleride de görüleceği gibi, sözkonusu metafizik felsefe "hikmet" hâlini alırken tam bir "İslâm ilâhiyatı" şekline büründürülmüştür. Platon ve Aristo öncesinin "maddeci" doğa felsefesi ise "hikmet"in dışında tutulmuş, en iyi haliyle "tabiat ilimleri" (ulûm-ı tabia) adı altında ayrı bir uğraşı olarak kabul edilmiştir (örneğin Gazâlî'de). Bu ilimlere dayalı felsefe ile uğraşanlar ise **tabiiyyûn** ve **dehriyyûn** adı altında gösterilmiş ve "zındık"lık(dinsizlik)'la suçlanmışlardır. Bu, bir anlamda doğru bir yargıdır; çünkü bunlar gerçekte duyularımız ve aklımızla algılayabileceğimiz bilgileri, dolayısıyla "madde"yi, fiziği esas almışlar, doğrudan Tanrı'ya değilse bile (Ravendi onu da reddediyor) genel olarak din'e ve peygamberliğe (dolayısıyla "vahyi bilgi"ye) karşı çıkmışlardır. Hatta, İbn Mukaffa, Kur'an'a nâzire yazmaya bile kalkışmıştır. Platon öncesi Yunan doğa felsefesinin yanısıra Doğu (Hint, İran) inanışlarından da etkilenen bu düşünürler metafiziği, aklın dışında alanı kabul etmemişlerdir.

İslâm dünyasında "hikmet" adı altında alınan düşünceler asıl felsefe olarak kabul edilmiştir. Bu ise, Yunan Felsefesinde Platon ile Aristo'nun metafiziğinin Plotinos'cu yorumu veya doğrudan Aristo metafizik mantığına karşılık gelmektedir. bu anlamda **felsefe** (hikmet), (bundan sonra özel olarak "hikmet"i kullanmadıkça, felsefeyi bu anlamda kullanacağız. O Ö) a) nesnelerin mahiyet ve hakikatini bilmek, b) varlık'ın sebebini açıklamaya çalışmak, c) insanın kendisini tanıması, d) insanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemek, yani ilâhî bir kişilik kazanmak gibi hususların yanısıra daha üst düzeyde "hakikatın ölçüsü" gibi konular üzerinde düşünmektir.

Bu konular üzerinde düşunen kişi (hakim, feylesof) her şeyde bir sebep (illet) arayan kişidir. Bu ise onu enında sonunda metafiziğe ve mantığa götürecektir. Buradan çıkan sonucu şöyle formüle etmek mümkundür: Hikmet = Metafizik Felsefe = Aristo Mantığı ve Metafiziği.

İslâm dünyasında "hikmet" adı altında din'in (şeriat'ın) karşısına çıkarılan ya da onunla "kardeş" kabul edilen "felsefe" budur; ve bu anlamda felsefe ile uğraşanlar (felâsife, hükemâ), bu felsefeyi hiçbir zaman dinin yani şeriatın karşısında ayrı bir "gerçeklik/hakikat alanı" olarak düşünmemişlerdir. Çünkü, onlara göre felsefe (hikmet), sıradan kişinin yalnızca "iman" ederek vardığı noktaya (Şeriat'ın da sunduğu "hakikat"e, "vahyî bilgi"ye), düşünce yoluyla (akıl yürütme, aklî kıyas yoluyla) varmak, kısacası "iman"ı akılla desteklemekten başka bir şey değildir.

Buna rağmen, kendileri de sağlam müsluman olan "feylesof"ların herhangi bir felsefe (felsefî düşünce) geleneği olmayan ve "iman" ile çevrelenmiş bir topluluk içinde bulunmaları, zaman zaman da kendi içlerinde düştükleri tutarsızlıklar "şeriat"ı esas alanlar tarafından tepkiyle karşılanmaları sonucunu doğurmuştur. Böylece "Allah"ın ve "vahyî bilgi"nin karşısına insanın "âciz" aklını çıkaran bir "sapık" düşünce sahiplerine karşı bir şeriat (dın) cephesi

açılmıştır: **Selefiye, ehl-i hadris** ve **Eş'ari Kelâmı** ile **Gazâli** bu cephede yer almışlardır. El Kindî, Farabı ve İbn Sina'dan oluşan "felsefe"cıler(Meşşaîler)'-in ilk kuşağı, bu cephenin geniş saldırısına muhatap olmuş ve Gazâli çok yönlü "eklektık" bilgisiyle ve onların sılâhlarını kullanarak bu kuşağı (ve dolayısıyla "felsefe"yi) mahkûm ve "tekfir" etmiştir.

Bu arada, aklı ve duyularla elde edilen bilgiyi esas alan "akl"ı zaman zaman "nakl"e üstun tutan **Mu'tezile** grubu, bu çatışmaya bir taraf olarak katılmamasına rağmen genellikle, felsefenin karşısında yer alan Kelâmcılar içine dahıl edilmiştir. Mu'tezıle'yı, Platon-Arısto öncesı "doğa" felsefesinin son kertede "şeriat"la bağdaştırılması, akılcı bir din felsefesı şeklınde değerlendirmek daha uygun olur kanaatındeyiz. Bu yönüyle Mu'tezile, "iman"ı öne çıkaran Kelâmcılardan çok "meşşaî"lere yakındır. Onların ve meşşaî okulun ılk temsilcilerının (Farabî, İbn Sina gibı) Arısto mantığını pek iyi anlayamamaları yüzünden bu bağdaştırma ışlemınde duştükleri zorluklar ve çıkmazlar bır bakıma İbn Rüşd'-ün de duşüncesıdır. İbn Ruşd hem şerıat'dan hem felsefe(aklî kıyas, mantık)'den pek bir şey feda etmeden, her ikısını daha dengelı bır bıçımde ve birinden bırını üstün çıkarmadan bu ışı elındekı Arısto felsefesi ve mantığıyla daha kolay yapmıştır. Bu yönuyle, sozkonusu "akılcı dın felsefesı"nın, (İslâm ilâhiyatının) oluşmasında İbn Ruşd'ün payı çok daha fazladır

III- İBN RÜŞD'E GÖRE DİN-FELSEFE İLİŞKİLERİ

A) İbn Rüşd.

1126-1198 yılları arasında yaşayan İbn Ruşd Endulus'ludur. Yaşadığı dönemde Eş'ari Kelâmı ve Gazâlı'nın filozofları (dolayısıyla da yukarıda belirtilen anlamda "hıkmet"i, metafizık felseteyı) mahkûm eden gorüşleri İslâm âleminde etkinliğini sürdürüyordu **Meşşaî** felsefe son büyuk temsılcısı olan İbn Sina'nın 1037'dekı olümuyle ılk dönemini kapatmış ve Kelâmcılar ıle Gazâli'nin sert tenkitlerı ile Doğu'da etkısını kaybetmeye başlamış, kendısine Batı'da, Endülus'-te yer bulmaya çalışmıştı. İbn Ruşd Meşşaî okulun Endülüs kanadında yetişen son ve en buyük duşünuru olmuş, bu felsefeye (hıkmet'e) son şeklini vermiştir.

Kendisının de mensubu olduğu Meşşaî okulun benımsedığı Aristo mantığı ve metafiziğiyle ozdeşleştirilen felsefe (hikmet) ile şeriat (dın) arasında ortaya çıkan tartışmalı ilişki uzerıne İslâm dünyasında son (ve belkı de ılk) büyük denemeyi —kendisinden önceki duşuncelerı de içeren— İbn Ruşd yapmıştır.

İbn Rüşd'un dın-felsefe ilişkıleri üzerıne uç eser kaleme aldığı bilinmektedir. İlki, Gazâlı'nın filozofları ve dolayısıyla da felsefeyı mahkûm eden "Tehâfütü'l-Felâsıfe" adlı eserine karşı kaleme aldığı felsefenin savunucusu olan **Tehâfütü't-Tehafüt**'dür. Henüz dılimize çevrılmemış olan bu eserinden sonra İbn Rüşd'ün bu konuda yazdığı ıkı eserı daha bulunmuştur, kı bunlar burada ele alacağımız **Kitab-ı Faslu'l Makal ve Takriru Mâ Beyne'ş-Şeria ve Hikme Mine'l İttisal** ile **El Keşf an Minhaci'l Edille**'dır. İkisi bir arada dılımıze çevrilerek yayınlanan (İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985) bu ıkı eserin 1180'lerde veya daha once kaleme alındığı sanılmaktadır.

Genel olarak felsefe'nın din karşısındaki durumunu ele aldığı **Faslu'l Makal**'-da İbn Rüşd, hiçbır dınî esası (şeriat'ın "nass"ları) ınkâr etmeden, felsefe, ılim ve akıl ile şeriat, Allah, vahy (nakil) gibi konuları ele almış ve özellikle "hakikat"e ulaşma yolu (burhan, ilm-i yakıyn) ile felsefe(hikmet)'nin şeriat karşısındaki

konumunu belirleyen **te'vil** üzerinde durmuştur. Bütün bunları yaparken, dın ile felsefenin (şeriat ile hikmet) nasıl bağdaştırılması gerektiğine sık sık dıkkati çekmektedir.

El Keşf'de ise, Eş'arî Kelâmının ve kendinden önceki feylesofların (Farabi, İbn Sina), girıştikleri te'vîller yüzünden şeriat etrafında meydana gelen —ve aslında hem şeriata hem de felsefeye zarar veren— tutumları şeriatın belli başlı tartışmalı konuları (Allah'ın varlığı, Vahdaniyet, Allah'ın sıfatları ve fiilleri) çerçevesinde ele almakta ve sozlerıne yine "te'vıl"ın nasıl yapılması gerektiğini ele alarak son vermektedir.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkileri üzerindeki temel fikirleri her iki eserinde de esas olarak aynı olmakla birlikte, O'nun değişmeyen bakış açısını "Faslu'l Makal"da daha açık olarak yakalamak mümkündür.

B) İbn Rüşd'de Din (Şeriat) ve Felsefe (Hikmet).

> "Bır yanda yalnız başına "ıman"la yetınen kişiler vardır. Öte yanda felsefî akıl yürutmenin yeterlı olduğunu duşunen insanlar olmuştur. Bu ikisı arasında da bırı veya dığeri üzerınde daha fazla durmakla bırlikte bunların her ikisini de zorunlu ve bırbırlerını tamamlayıcı şeyler olarak goren örneğın Aquino'lu St.Thomas gibi kışiler vardır. Tanrıbılımcılerden (ilâhiyatçılardan) farklı olarak doğa-ustucu filozoflar, genellikle bu yaklaşımların birıncisinden tatmın olmamışlar ve kendı yaklaşımlarını doğrulamak amacıyla özel kanıtlar getırmeye çalışmışlardır."
>
> (Randall-Buchler, **Felsefeye Giriş**, s. 118)

Randall ve Buchler'ın yukarıya aldığımız tanımlamalarında sozunü ettikleri St.Thomas türü metafizikle uğraşan filozoflar, temelde "dın"lerının kendilerine sunduğu tek "hakikat"in bılgısını (vahyî bılgi) kabul eden **dindar** kişilerdir. Bunlar, gerek içinde bulundukları ailelerden gelen, gerekse sonradan gördükleri eğitimden ya da özel merakları sonucu okudukları değışık kıtaplardan kazandıkları daha geniş "perspektıf" dolayısıyla, doğal olarak "dın"lerın genellikle sıradan insana hitap eden "nass"larının "zahırî" kurgusuyla (İslâm ıçın "şerıat") yetınmemiş, ondan tatmin olmamışlardır. Ancak, "ıman"larını hıçbir zaman yitirmedikleri iç n, kendı yaklaşımlarına destek aramışlar, yazarların deyımiyle "özel kanıtlar" peşinde koşmuşlardır.

Bir bakıma tam olarak ne "dın"e, ne de "felsefe"ye uyan kendî özel ve nâzik konumlarına sağlam bir temel bulmaya, ona "meşruiyet" kazandırmaya çalışmışlardır. Bu çaba, onları "ıman" ile "şuphe", "nakıl" ile "akıl", genel olarak da "dın" ile "felsefe" arasında daha çok dın'ı kollayan, nihaî olarak onun "hakikat"ını üstün tutan bir **yakınlaştırma, uzlaştırma** noktasına götürmüştür. Bu tavır sonucu onların elinde **din**, zahırî anlamından uzaklaşıp "batınî" bir öz kazanarak bambaşka bir çehreye bürünürken, **felsefe** öz'ünden tamamen uzaklaştırılmış, son kertede "vahyî bılgı"nın akıl yoluyla "tasdik edilmesi" olarak görülmüştür.

İbn Rüşd'ü de bu çerçeve içinde değerlendırmek gerekir. O, bir yandan, din karşısında ve dinin sunduğu "ilâhı bılgı"(vahyî bilgi, şeriat)'nin hüküm sürdüğü bir ortamda ve sahada, insanın "akl"ına, mantığına (aklî kıyas) ve onunla özdeşleştırdiği "felsefe"ye bır yer, bir dayanak noktası ararken, din'in çok başka bir bağlamda, çok başka bir amaçla önerdiği "düşunme" (nazar, istidlâl) ilkesine sarılmış ve bunu felsefeye yakınlaştırmak isterken "dın"i bambaşka bir çehreye sokmuş, diğer yandan, özgur düşüncenin sınırsız hareket alanı "felsefe"nin

yalnızca Aristo'nun mantığıyla desteklenmiş "metafizik" boyutunu almış ve bunu din'ın nass'larını (şeriat) destekleyecek bir şekle büründürmüştür. Ve böylece İbn Rüşd'ün **hikmet**'i, gerçek anlamıyla felsefenin çok uzağına düşmüş, "şeriat ile aynı memeden süt emmiş" bir kardeş olup çıkmıştır.

İbn Rüşd'ün olaya nasıl bir perspektiften ve hangi konumdan yaklaştığını göstermek amacıyla yaptığımız bu açıklama ışığında O'nun din ve felsefe'yi nasıl değerlendirdiğine geçebiliriz. Bu arada, İbn Rüşd'ün yaklaşımının özünü bulabileceğimiz sözlerinden bazılarını aktarmanın, daha sonra söyleyeceklerimizi temellendirmek açısından yararlı olacağı düşüncesindeyiz. (Alıntılar S.Uludağ'ın hazırladığı yukarıda anılan kitaptandır. O.Ö.)

> "Hikmet şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir. Tabiatları gereği dost olan, cevher ve yaratışları itibarıyle yekdiğerini seven hikmetle şeriat..."
>
> **(Faslu'l Makâl'den, s. 164)**
>
> "**Felsefe**, kabiliyetli ve zeki şahıslara **hikmeti öğreten özel bir yoldur.** Bütün hak dinler, halkın anlayabileceği ölçüde hikmete temas etmişlerdir."
>
> **(Tehafüt'ten naklen, s. 165)**
>
> "Şeriatı iptal etme, ahlâkî ve amelî fazıletleri geçersiz kılma maksadı peşinde koşan ve bu dünyadakı haz ve lezzetten başka haz ve lezzet yoktur diyenler zındıklar yani materyalıstlerdir. **Şeriata bağlı olanlar da, hükemâ da böylelerinin katli konusunda şüphe etmezler.**"
>
> **(Tehafüt'ten naklen, s. 166)**

Herşeyden once, İbn Ruşd'e göre "Felsefe"nın Aristo'nun mantığı ve ona dayalı metafiziği demek olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Aristo metafizığı ise, ilk bölümde de belirtildiği gibi, öz olarak, içinde yaşadığımız nesneler âlemine şimdiki biçimlerini veren öncesiz ve sonrasız bir "ilk hareket ettirici" (İslâm dünyasındaki ifadesiyle "**muharrik-i evvel**") **Tinsel bir ilke**'nin varlığını kabul etmekte ve onu varoluşun nedeni (illet'i) olarak görmektedir.

İbn Rüşd, Aristo metafizığinin bu "soyut" kavramsal kurgusunu, İslâmın sunduğu var olan her şeyin sebebi "Allah" önermesi/inancı ile somutlaştırmış, bir bakıma İslâm'ın "yalnızca inanın" diye sunduğu bu önermeyi, İbn Rüşd Aristo'ya dayanarak düşünmenin temel aracı "akıl" ile de pekiştirmiştir.

O'na göre "felsefe", varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni(Allah)'e nasıl delâlet ettiklerini, yani varlıkların (masnuatın) varolmaları cihetinden Sâni'nın delili olduğunu araştırmaktır (s. 96). Bu araştırma (san'at) ne kadar mükemmel olursa ve varlıkları ne kadar iyi bilinir ve tanınırsa "Allah" hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mukemmel olur (s. 96).

Buna rağmen, O'na göre insanların en üstünü, zekisi ve dürüstü olan hâkîmleri (hikmet'le uğraşanlar) varlıkların en üstünü (Allah) hakkında bilgi sahibi olmaktan mahrum etmek manasına gelen felsefenin kökten toptan yasaklanması büyük bir zulüm ve haksızlıktan başka bir şey değildir (s. 148).

İbn Rüşd'e göre, insanı Allah'a götürecek olan varlıklar üzerinde araştırma yapmak için "aklî kıyas" dediği "mantık"ı bilmek gerekir. Bu, doğru ve hak düşünmenin yollarını bilme sanatıdır, **burhan** veya **yakıyn ilmidir**. Bunun ilkelerini ise eski düşünürler koymuşlardır. İbn Rüşd, daha once gelip geçmiş bütün milletlerin varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve **burhan yolu** ile vardıkları sonuçların öğrenilmesi gerektiğini söyleyerek şöyle devam etmektedir: "**Bu sözlerden hakka uygun olanlarını,** onlardan alır (...) hakka uygun olmayanları bulunursa, buna da dikkati çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini (eski

filozofları) mazur görürüz" (s. 107). Çünkü S.Uludağ'ın da belirttiği gibi, onları hidayete erdiren, irşad eden bir peygamber olmamış ve sırf akıllarına dayanarak bu sonuçlara ulaşmışlardır (s. 107).

İbn Rüşd bu sözleriyle de "vahyî bilgi"yi aklî bilgiye üstün tuttuğunu bir kere daha göstermektedir. Bu durumda, O'na göre "felsefe" vahy'ın bilgilerine uyduğu zaman —"hakk"a uygun olduğunda— muteberdir, ki bu, İbn Rüşd'ün felsefeyi "din"in (şeriat) yedeğine aldığını, son kertede akl'ı "nakil" ile sınırladığını gösteriyor.

İbn Rüşd'e göre eski filozofların eserlerine bakmak Şer'an vâcibdir. Çünkü, onların maksatları ve eserlerinin gâyesi, şeriatın (öğrenilmesi ve ulaşılması için) teşvikte bulunduğu maksadın ta kendisidir. Bu eserleri okuma ve inceleme ehliyetine sahip olmak için şu iki şartın bir arada bulunması gerekir. a) Doğuştan zeki olmak, b) Şeriat'ın istediği adalete, dürüstlüğe ve fazilete sahip olmak. Bu ehliyete sahip olanları, bu eserleri incelemekten menedenler, "marifetullah"ı tahsil etmek ve Allah hakkında bilgi sahibi olmak için şeriatın halkı davet etmiş olduğu bir kapıdan onları geri çevirmiş olurlar **Bu kapı, Hak Taalâ'yı hakkı ile tanımayı temin eden ve bu sonuca ulaştıran düşünce kapısıdır.** (s. 107-108).

O'na göre, felsefeyle uğraşanlar arasında yolunu azıtan bazı "sapık"lar ve hatalı kişiler vardır. Fakat bu yüzden felsefeyi menetmek yanlıştır. Çünkü bunlar arizî durumlardır ve felsefenin bizatihi kendisinde yoktur (s. 108-109).

"Vahy", İbn Rüşd'e göre tek olan "hakikat"ın en doğru bilgisidir. Bunu sadece kabul etmekle kalmayıp bu konuda "iman" etmek gerekir. Felsefe (hikmet) ile uğraşan kişi (ehl-i burhan, hâkim) "vahy"ın sunduğu bilginin özünü anlamakla, özüne ulaşmakla **yükümlüdür**. Bu işi (te'vil), elindeki "aklî kıyas" (mantık, felsefe) yoluyla yapabilecek tek kişi burhan ehli olan hâkimdir, feylesoftur (s.133-134).

Bu durumda İbn Rüşd'ün **felsefe**'si İslâm'ın "Allah" inancını desteklemek için, düşünen/düşünmesini bilen insanın (ehl-i burhan) giriştiği "akıl yürütme, aklî kıyas" işidir. Yâni, **İslâm'ın sunduğu "hakikat"a programlanmış bir akıl yürütme**'dir. Bu işlemin sonunda insanın vardığı en üst nokta ise **hikmet**'tir. "Hikmet" şeriata gerçek anlamını vererek (te'vil yaparak) sonunda, "en üst düzeyde" İslâm'ın sunduğu hakikate **iman** noktasına varır. (Bkz. Ek III).

Burada "hikmet"in yerini biraz açmak gerekirse, şunları söyleyebiliriz:

Tanrı (Allah) kendi özgür iradesi ile yarattığı evren içinde, fail (düzenleyicisi) olduğu nesnelere kendi bağımsız fiil alanları bırakmıştır. Onların, kendi "cüz'i irade"lerini kullanabilecekleri bir alan. İnsan da kendine verilen bu alanda, Allah'a göre sınırlı olan iradesiyle (aklıyla) kendi varlığına bir anlam kazandırmaya çaba göstermelidir. İşte İbn Rüşd, İslâm'ın da bu anlama gelebilecek "nass"larından yararlanarak, insanın "aklî kıyas" yoluyla vardığı metafizik önermeyi (bağımsız insan düşüncesinden —felsefeden— geriye kalan tek mirası, Aristo mantığı ve metafiziğini) **hikmet** adıyla bu alana yerleştirmiştir. Ve hiç bir zaman şeriat(din)ın karşısına çıkarmadığı "hikmet"i, şeriatla ortak olan kaynağından (Allah) dolayı **hak** saymıştır (s.112). Sanki, Allah, kendi kudretinin bir delili olarak insana, kendi aklıyla da ilâhi gücünü tasdik ettirmek için bu imkânı vermiş gibidir. Yâni **hikmet** bütün varlıkların tek yaratıcısı ve düzünleyicisi, illet'i olan Allah'ın kendi varlığı ve gücünü düşünen insanlara (ehl-i burhan'a), onların seviyelerine uygun bir şekilde **tasdik ettirmesi**nin bir yolu gibidir İbn Rüşd'e göre. **Şeriat** (din) ise, aynı olayın sıradan insanlar (cumhûr) için düşünülmüş olanıdır.

Böyle olduğu halde, ikisi de ayrı kişilere hitap eden **aynı kaynağın bu iki kolu**

neden birbirinin karşıtı gibi ele alınmış ve birbirine düşman hale getirilmiştir? İbn Rüşd'e göre bunun sebebi, her iki tarafın da birbirini yeterince anlayamaması, "hükemâ"nın yanlış ve gereksiz "te'vil"ler yapması, bu yüzden şeriatın felsefe(hikmet)yi toptan inkâr etmesine yol açmasıdır. İbn Ruşd'ün bütün bu açıklamaları kaleme almak zorunda kalmasının da sebebi budur (s. 147).

Toparlayacak olursak; sıradan insanın yalnızca "inanarak" vardığı **iman**'a, düşünen (akıl yürüten, felsefe yapan) insan "hikmet" aracılığıyla varmaktadır. Ve bu çeşit "iman", diğerine göre daha "muhkem", daha "makbûl"dur.

İbn Rüşd'e göre "hikmet" noktasına gelmeyen akıl yürütme, felsefe yanlıştır, yaptığı işi iyi bilmemektir. Sonuç olarak ise "sapıklık"tır. Bu çeşit bir felsefe, gerçek anlamda "felsefe" değildir. Bu yolda "felsefe" yaptığını söyleyenler hem **felsefe**'ye (İbn Rüşd'un hikmet aracılığıyla "iman"a giden gerçek felsefesine) hem de **şeriat**(dın)a zarar vermektedirler. Gerçek felsefe, İbn Rüşd'ün anladığı manâdaki "aklî kıyas"tır (ki bu, burhan ve yakîyn ilmi ile yapılır), **hikmet**'tir. Bu ise asla şeriat ile ters düşmez, aksine onu kuvvetlendirir. Böylece **iman** daha da pekişir.

Bu yüzden, şeriata ters düşüyor ve imanı sarsıyor diye "felsefe"yi (hikmet'i) suçlayanlar, aslında gerçek felsefeyi bilmeyen, anlamayan câhil insanlardır. Ve bu tavırlarıyla, farkına varmadan, şeriatın güç alacağı ve daha da kuvvetleneceği en büyük dostunu ortadan kaldırmakla, şeriatı da zayıflatmaktadırlar; ona en büyük darbeyi indirmektedirler.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

"Felsefe", İslâm dünyasında adından metafizik boyutuyla (Platon ve Aristo metafiziği) ve bu metafiziği temellendiren Aristo'nun mantığıyla söz ettirmiştir. Tektanrılı "din"lerin ortaya çıkıp felsefenin varlık sahasının tümüne el atması, aslında bağımsız felsefenin, özgür düşüncenin sonu olmuştur. Çünkü ona gerek kalmamıştır. Din açısından zaten "küfr" demek olan maddeci bir "doğa felsefesi" ile "insan"ı esas alan ahlâk ve devletin sözünü etmek bile yasaklanmıştır. Metafizik ise, Aristo yorumu ile İslâm filozoflarının elinde kendisinin, İslâm'ın insanlara sunduğu "hakikat" ile çatışmadığını ispatlamaya çaba göstererek varlığını sürdürmeye çalışmış; bunu yaparken de şeriattan (Kur'an'dan) bazı "nass"ları kendine meşruiyet kaynağı yapmıştır.

Buna göre, Aristo ve Platon ile özdeşleştirilen ve "mantık"la desteklenen metafizik felsefenin "evren" telâkkisi, Kur'an'ın insanı Allah'ın varlığı hakkında "düşünme"ye çağıran hükmu gereği, "aklî kıyas" ile düşünen "ehl-i burhan"ın varabileceği en yüksek noktadır. Bu nokta (hikmet) ise, hiçbir zaman İslâm'ın sunduğu "hakikat"e ters düşmemektedir. Tersine **hikmet**, "ilâhi hakikat"ın sıradan insanlara hitab eden şekli olan **şeriat** (dın) ile kardeştir. Çünkü ikisi de aynı kaynaktan gelmekte ve aynı hakikati ihtiva etmektedirler. Bu yüzden "hikmet"le eş tutulan **felsefe** ile "şeriat"le eş tutulan **din** birbirine karşıt iki ayrı "gerçeklik"i ifade etmezler. Son kertede, ikisi de Allah'a giden, yalnızca, farklı seviyedeki insanların kendilerine uygun biçimde tuttukları iki değişik yoldur. Ayırıcı nitelikleri ise, hikmet'in "düşünerek", "aklıyla da tasdik ederek", şeriat'ın ise yalnızca "inanarak" insanı tek olan bu "hakikat"e götürmesidir.

İbn Rüşd, işte bu anlayışın en önemli, belki de tek temsilcisidir. Ve "felsefe"nin İslâm dünyasında "hikmet" adı altında bulabildiği en ileri nokta budur. **Vahyî bilgi**'nin üstunluğünü a priori olarak kabul eden hükemâ ya da felâsife, bu

bilgi ile sınırlanmış bir evrende ancak **te'vil** bağlamında kendine bir yer bulabilmiştir. Bunda da başarılı olduğu söylenemez. Çünkü, felsefe'nin bu konumu bile, feylesofların kendilerinden başkası tarafından hıçbir zaman kabul edilmemiştir. Onların, bu tür bir felsefeyı kabul etmeleri için bile, öncelikle "batınî İslâm"ın kabulü gerekmektedir. Bu durumda H.Corbin'in de belirttiği gibi, "Batınî İslâmın benimsenip tebliğ edilmesı veya reddedılmesi ihtimallerine göre İslâm'da felsefenin kaderı ve görevi belirlenmiş olacaktır" (Bkz. **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 166), (Bkz. Ek IV).

Sonunda yine "ilâhı hakikat"e **iman**'a bağlanan ve bu noktaya varmayan felsefî düşünceleri ve düşünürleri mahkûm etmekte hiç de şeriatten aşağı kalmayan bu tür bir felsefe (hıkmet) bile, o dönemin düşüncesine ve yaşamına hâkim olan **şeriat** (din) tarafından dıkkate alınmadığı gibi, "kufr" ile eş tutulmuştur.

Böyle bir felsefenin savunucusu olan İbn Rüşd, "İslâm Felsefesi" adıyla anılan **din'in felsefe tarafından da tasdik edilmesi** olayını **din lehine** en mükemmel bır şekilde çözümleyen bır "ilâhiyatçı" olarak karşımıza çıkmaktadır

Eş'ari Kelâmı veya Gazâli ise, bu kadarını da yap(a)madıklarından, çoğu zaman hatalı ve karşı silah olarak kullandığı "mantık" (akli kıyas) ile felsefeyi toptan reddetmış veya o'nu metafizık alandan kovmuş, "dünyevî-tabii ilimler" adı altında yine güdümlü bır alana hapsetmışlerdır. Bunu da en iyi bir şekılde Gazâli yapmıştır Bu arada "akl"a ağırlık veren anlamında rasyonalist felsefeyi dengesiz ve anlamsız bir şekilde kullanan Mu'tezile ise (sozde "akıl'la nakil çatışırsa, akıl nakılden ustun tutulur" demelerine rağmen) sonunda yine bir "iman felsefesi" olmaktan öteye gidememiştir.

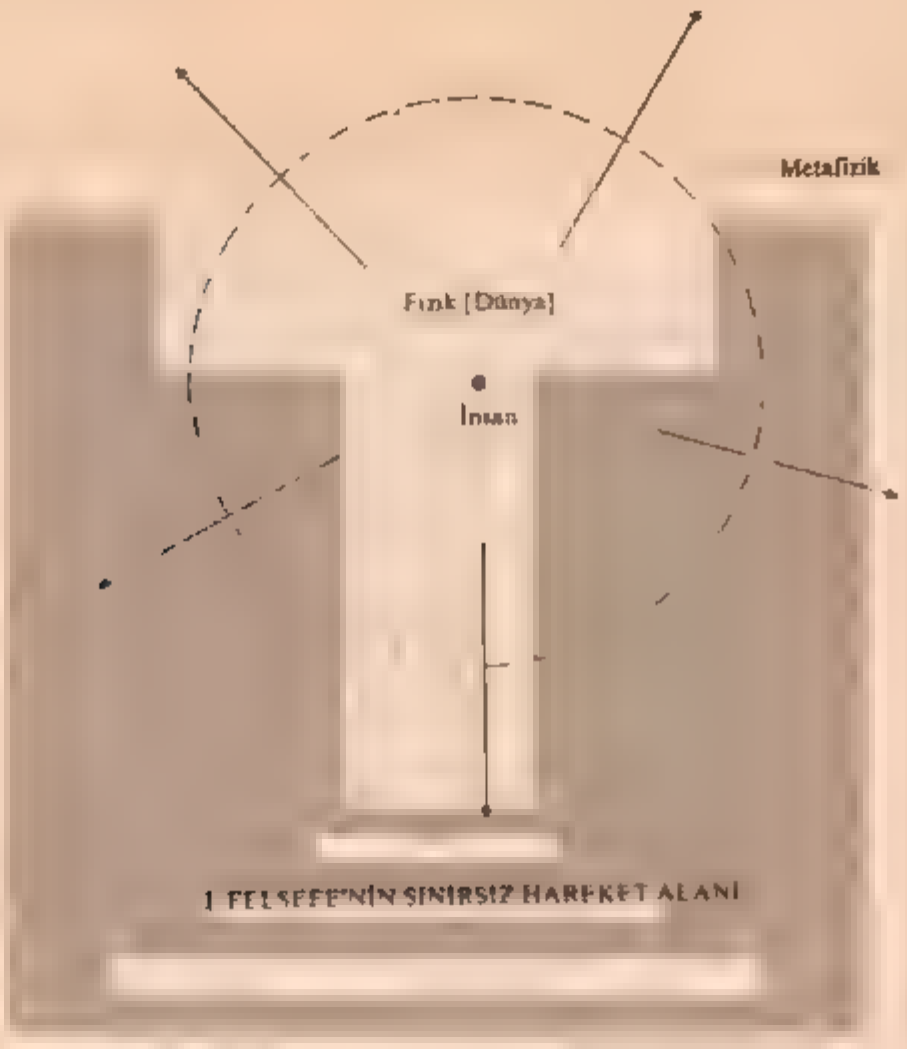
İbn Rüşd'ün en mükemmel bir şekılde yaptığı "dının felsefe ile temellendirilmesi" veya "felsefenin vahy'in hızmetıne sunulması" uğraşısı, felsefenin yardımına ihtiyacı olmayan İslâm şeriatı tarafından reddedılırken, 14. yuzyılda Batı'da hâlâ felsefe'den tam olarak kopamamış olan hırıstıyan skolastiği, İbn Rüşd'ün bu yorumunda kendısı için onemlı dayanak noktaları bulmuştur.

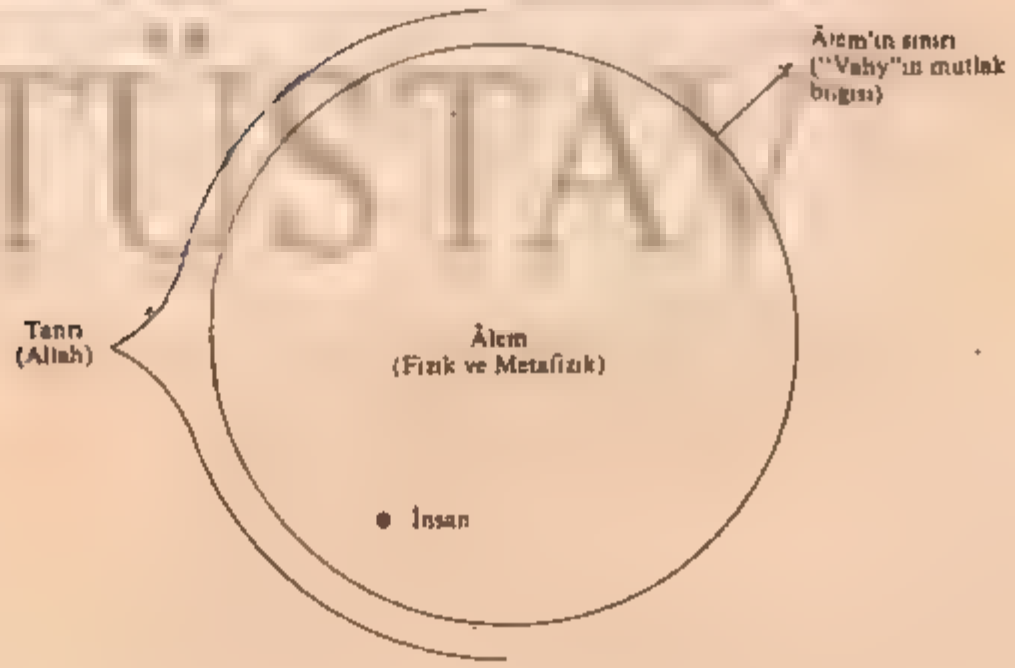
KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ankara 1981.
Altıok, Füsun, **Niçin Diyalektik**, İzmir 1970.
Bolay, Süleyman Hayrı, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, 2. baskı, İstanbul 1981
Bulaç, Alı, "İslâm Duşuncesinde Çifte Gerçekçilik", **Toplum ve Bilim**, 29/30 (Bahar-Yaz 1985)
Corbın, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi. Başlangıçtan İbn Ruşd'ün Ölumune Kadar 1198**, (çevıren ve notlandıran: Huseyın Hatemı), İstanbul 1986.
Çubukçu, İbrahım Agâh, **İslâm Duşunurleri**, Ankara 1977
_____, **İslâm Duşuncesi Hakkında Araştırmalar**, Ankara 1979
Gökberk, Macit, **Felsefenin Evrimi**, İstanbul 1979.
Günbulut, Şükrü, **Küçuk Felsefe Tarihi**, Ankara 1983.
Gazali, **Tehafütü'l Felâsife** (çev. Bekir Karlıga), İstanbul 1981.
Hançerlıoğlu, Orhan, **İnanç Sözlüğü. Dinler-Mezhepler-Tarikatlar-Efsaneler**, İstanbul 1975.
_____, **Felsefe Sözlüğü**, 5. basım, İstanbul 1979.
İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri**, (Haz. S Uludağ), İstanbul 1985.
Kaya, Mahmut, "İslâm Duşüncesı ve Arısto Mantığı", **İlim ve Sanat**, Sayı 7 (Mayıs-Hazıran 1986).
Keklık, Nıhat, "Bilgi Nazariyesi ve İman", **İslâm Düşüncesi**, Sayı 3 (1967)
_____, **Felsefe. Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynakları**, İstanbul 1978.
Kumeyr, Y., **İslâm Felsefesinin Kayanakları**, (çev. F.Olguner), İstanbul 1976.
O'Leary, De Lary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, (çev. H.Yurdaydın - Y.Kutluay), 2. baskı, Ankara 1971.
Randall, J.Herman-J.Buchler, **Felsefeye Giriş**, (çev. Ahmet Arslan), İzmır 1982.

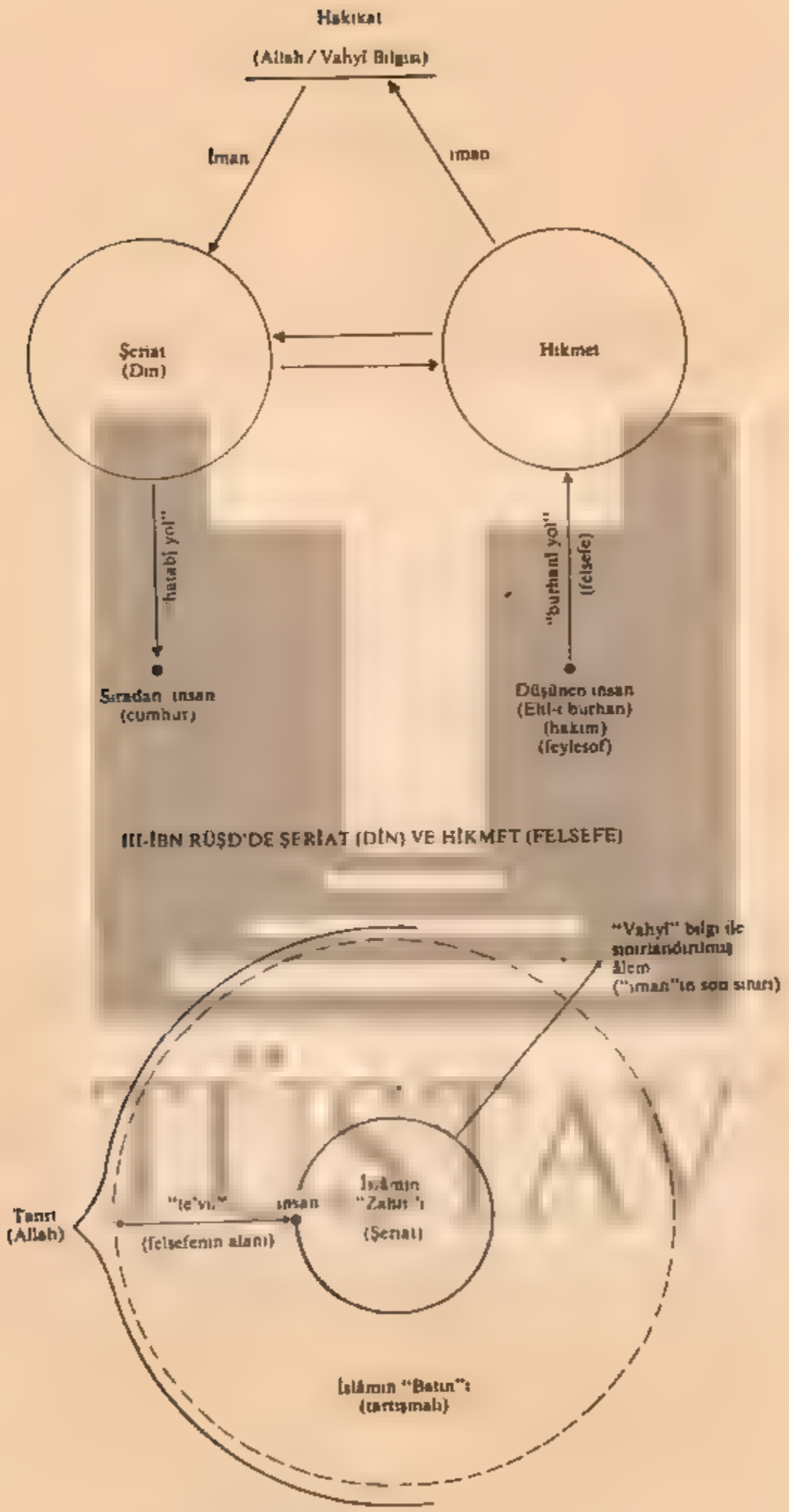
Uludağ, Süleyman, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul 1985.
Ülken, Hilmi Zıya, **İslâm Felsefesi**, 3. baskı, İstanbul 1983.

EKLER





II. DİN'İN FİZİK VE METAFİZİK (ÂLEM)'E YAKLAŞIMI



III-İBN RÜŞD'DE ŞERİAT (DİN) VE HİKMET (FELSEFE)

IV- İSLAM DÜNYASINDA FELSEFE'NİN (tartışmalı) YERİ

ADALET HANGİ "MÜLK"ÜN TEMELİ

Tutuculuk, hukukun doğasında var. Yasalar kurulu düzeni korumak için yapıldığından, geleceğin insanını yönlendirecek düşünceler, geçmişin değer yargıları önünde sınanmak zorunda. Guncel özgürlüklere sert ve katı sınırlar koyan yasalar, yarınları bugüne bağımlı kılmak için, geleceğe yönelen soyut ve belirsiz tanımlar içeriyor.

Günümüzde hiç bir tanım, sınıflı toplum gerçeğini "adalet mülkün temelidir" sözcükleri kadar çarpıcı biçimde anlatamaz. Mülk, insana bağımlı bir kavram. Tarihin hiç bir doneminde, nesneler, insansız ozne olmamış. Özdeyişin vurguladığı özne, elbette insan. Ancak hangi insan? Kişinin yoksulu var, varlıklısı var. Siyasal yetke, üretim araçları mülkiyetinde düğümleniyor. Adalet mülkün temeli olunca, ister istemez varlıklılar anımsanıyor. Toplumsal örgütlenmede güçsüzün, mülksüzün, sömürüye ve eşitsizliğe karşı çıkanların etkinliği kalmıyor. "Bu ne bıçim adalet" derseniz, "mülk" sözcüğünün Arapça'da "devlet" anlamına geldiği söyleniyor. Eğer gerçekten böyleyse, neden "Adalet devletin temelidir" denmiyor da insanlar şaşırtılıyor. Anayasada, yasalarda yeri olmayan bir kavram. Dili gibi, içeriği de çağımıza yabancı. Öyle bir yakıştırma ki, doğru dürüst Türkçe açıklaması bile yapılamıyor. Nasıl olmuş da böyle bir deyim, laik cumhuriyette mahkemelerin başköşesine yerleşmiş, anlamanın olanağı yok.

İslam ekininin serpintileri altında yetişen hukukçular bile, hergün karşılaştıkları bu yazının ne anlama geldiğini açıklayamadılar. Oysa, "mülk"ün tanrısal içeriğini bilmeden, İslam'ı tanımak olanaksız. Anlaşılıyor ki, kaba çelişkiyi göre göre, nedenini araştırmadığımız bir alışkanlığı sürdürüyoruz

1—"MÜLK" NEDİR?

Günümüzde çok çarpık yorumlara kaynaklık eden deyim, Arap-İslam kökenli. Özdeyişin aslı şöyle:

"El'adlü esasül-mülk"[1]

"Mulk" sozcüğü, "egemenlik" ve "kullanma yetkisi" anlamlarına geliyor.[2] "Mülkiyet", dınsel sözcüklerde, "bir şeyi ele geçirme ve onun üzerinde tek başına sahibolma gücü" olarak tanımlanıyor.[3] "Gelir getiren taşınmazlara" da mülk adı veriliyor.[4] Görülüyor ki Arapça'daki "mülk" kavramı, dilimizdeki iyelik (mülkıyet) ve egemenlik (hakimiyet) sözcükleriyle eşanlamlı.

İslama gore mülk, somutu soyuta bağlayan, erke (enerji) ve devinimle (hareketle) birlikte canlı-cansız tüm varlıkları kapsayan bir kavram. Yani bilinen ve bilinmeyen boyutlarıyla evrenin ta kendisi. Dunyamız, yıldızlar, denizdekı balık, çol toprağını ıslatmadan buharlaşan yağmur, karasabanın boyunduruğundaki öküz, tarlada yeşeren ekin, hoyrat doşekteki cariye, mutfaktakı köle, hepsi mülk... İnsanlar üretıp bılınmeyenlerı çözdükçe, tanrının mulkûne yenilerını katıyorlar. Kurdukları devletler, işlettıkleri maden ve petrol yatakları, ürettikleri gemiler, uçaklar, sılahlar gıbı, kendıleri de birer mulk.

Mülk, varlıkların adı değıl, nıtelığı. Bu nıtelık tanrıya gore oluşuyor. "Tum mülk, büyük çapta iyılıkçı olan Tanrı'nındır."[5] Böylesıne toplamcı yaklaşım, varlıkların özgüllüğunu ortadan kaldırmıyor. Her şey kendısıdir ama, tanrının tartışılmaz egemenlığıne bağımlı olduğundan, oncelikle mulktur Kur'an, tanrının bu nitelığını "mülk sahıbı" anlamına gelen "Malık el-mülk" deyimiyle vurguluyor. "Tanrı'nın mulkünde kımsenın payı yoktur." dıyor.[6] Yeryüzü yönetimini de elinde tutan tanrısal egemenlık, katılım ve paylaşımı benimsemıyor. "Göklerin ve yeryüzünun hükümranlığı kendisında olan, evlat edinmeyen, hükümranlıkta ortağı bulunmayan..."[7] tanrı, seçkin kullarına mulk veriyor. Onlar yönetiyor insanları, tanrı adına. Yeryuzu egemenlığını ele geçırmek isteyenler yakarıyorlar, Süleyman gibi:

"Ya Rab, benı bağışla, bana öyle bir mülk ver ki, benden sonra hiç kimse böylesini elde edemesin."[8] diyor.

Kimi, aldığı ile yetiniyor Yusuf gibi:

"Ya Rab, bana mülk verdin..."[9] diyor.

Kımine az geliyor aldıkları:

"Bılmez mısın o kımseyı kı, Allah kendısıne mülk verdığı halde, gene de İbrahim'le tanrısı üzerıne çekışıp durur."[10]

İnsanlar, ölümlu varlıklar. Onlara verılen mülk de geçıcı. Kımi bu gerçeği anlamadığı için, kendi egemenliğinin kaynağı ile çelışmekten kurtulamıyor:

"Fıravun, ulusu karşısında övünerek şöyle dedı: Mısır mülkü benim değil mıdir"[11]

Elbette değil. Bir hadıste belirtildiği gıbi, "Bir insan, kendisinin, mülklerin sahibi olduğu sanısına kapılırsa, tanrının şiddetli gazabına müstahak olur. Çünkü mülkün, allahtan başka sahibi yoktur."

Mülk, siyasal yetke ile bırlikte, ekonomik üstünlüğün de kaynağı. Ortaçağ İslam toplumlarının sınıfsal dokulaşması bu temel üzerınde gelişmiş Devleti ele geçirenler, özdeksel anlamda da mülkün yöneticısi olmuşlar. İbnı Haldun, "...kılıç ile kalem, yanı devletın askerı ve mülkı teşkilatı ve memur kadroları mülk sahibinin devleti idare edebilmesi için bir araç ve alettir."[12] diyor. Bu yapılaşmanın ekonomik sonuçlarını şöyle açıklıyor.

"Herkes onur ve ünvan sahibinin hizmetine girerek işini yürütür. Yöneticinin onurundan yararlanmak durumunda bulunduğunda, çalışmalarıyla ona yaranmak ister. Onur ve ünvan sahibine, gereksinimlerini karşılaması, alışageldiği bolluk içindeki gösterişli yaşantısını sürdürmesi için yardım eder. Çalışanların iş ve emeklerinin ürünü, ünvan sahibinin kazancı sayılır. Para karşılığında yaptıracağı işler, parasız olarak görülür. Böylece iş ve emek karşılığı olan paralar yöneticinin elinde toplanır."[13]

Patrimonyal devlette, üretim araçları ve ürünler gibi, insanlar da mülk sahibinin malvarlığı içinde. İslam, firavunun putlarını yıkmış, ancak, piramitlere dokunamamış. Piramidin doruğuna, tanrının mülk sahibi yaptığı hükümdar yerleşmiş. Toplumsal yaşamda tabana doğru inildikçe, "..her sınıf ve tabakanın, kendisinin altındaki sınıflar üzerinde egemenliği var... Üst sınıfların, egemenliği altındaki insanlardan yararlanmaları, onların dereceleri, ünvanlarının yüksekliği ve alçaklığı ile bağlantılı... Yuksek ünvanlının kazancı, derece ve egemenliği oranında bol olur. Alt derecedekilerin gelirleri ise, aynı oranda azalır." Buna karşılık, ". .ünvan ve dereceleri olmadığı için beceri ve sanatları, iş ve güçleri ile geçinenler, çoğu zaman yokluk ve yoksulluk içinde yaşarlar. Mal ve servet edinemeyen bu insanlar, çok az ile yetinerek, yoksulluk içinde zorunlu gereksinimlerini karşılamaya çabalarlar."[14]

Ekonomik işbölümünün en üretken kesimi olan köylülerin de, toplumsal yapıda saygınlığı bulunmuyor. Bir hadiste şöyle deniyor: "Bu demir (saban demiri), hangi kavmın avlusuna girdiyse, zillet ve hakirlik de demirle beraber girmiş, o kavim hakir duşmuştur."[15] Kuşkusuz bu bir gozlemdir, ancak, günümüzde de geçerli olan değer yargılarını ortaya koymaktadır.

Mülk-devletin insana yaklaşımında eşitliğe yer verilmemiş. Birbirine koşut gelişen siyasal üstünlük ve ekonomik farklılaşma, çağımız insanının özümseyeceği, aşağılayıcı ayrımlar üzerine yerleşmiş. XI. yüzyılda yaşayan İranlı din bilgini ve ozan Nasır-ı Husrev'ın deyimiyle:

"Bu dünyada bulunan üç grup insan bütün diğer grupların en şereflisidir ve bunlar Tanrı'nın has, seçkin kullarıdır.

İlk yüksek mertebe nebilere, daha sonra gelen ise, velilere mahsustur.

Üçüncü mevki ise, bilgi atını göklerden aşıran hakımlerindir. Bunlar kuşa, kurda rahatlık, huzur bağışlarlar.

Geri kalan insanlar avam sınıfındandır; birbirlerini yaralayıp, sokmakta yılana ve akrebe benzerler."[16]

2—NASIL ADALET?

İslamın değişmez temel yasası Kur'andır. İslam hukuku, ticaret ve tarım ilişkilerinin yoğunluk taşıdığı, açlık, kıtlık ve salgın hastalıkların kolgezdiği, ekonomik gücü elinde bulunduranların yoksulları acımasızca ezdiği, tefecilığin, ölçü ve tartı yolsuzluklarının olağanlaştığı Mekke kentinin çarpıklıklarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Cahiliye dönemi olarak anılan göçebe Arapların yerleşik yaşama geçişleri sırasında konulan kurallar, tek elden yönetilen güçlü bir devletin kurulmasını amaçlıyordu. O günün koşullarında islamlığın en etkileyici yanı, çağının toplumsal adaletsizliklerine karşı, belirgin bir tepki görünümünde ortaya çıkmasıydı. Adalet, yalnız bireysel uyuşmazlıkların çözümü ve suç kovuşturması düzeyinde algılanmıyor, toplumsal yapıdaki çarpıklıkların yumuşatılmasına da yönelıyordu. Bu niteliği, İslam öğretisinin ezilen kitleler ve çeşitli

uluslarca özümsenip gelişmesini hızlandırmıştı. Ne var ki, üretim ve paylaşım sürecinde yapısal dönüşümlerin olanaksızlığı karşısında, yeryüzü adaletinin yetersizliğini vurgulamak kaçınılmaz olmuştu. Sözel anlamda çok kınanmasına karşın, toplumsal adaletsizlik insanoğlunun değişmeyen yazgısı olunca, tüm beklentiler, ahrette gerçekleşecek goksel adalete yönlendiriliyordu. Bu yaklaşım, bilinen eşitsizlik ve dengesizlikleriyle birlikte, kurulu düzene boyun eğip, çözümsüzlüğü kurumsallaştırmak anlamına geliyordu.

Ya güncel adalet nasıl gerçekleşıyordu. Kuramsal eşitliği bile benimsemeyen İslam hukuku, daha başlangıçta eksik ve yetersiz doğmuştu. Yöneticiler yeryüzü adaletini "kâfirlere, münafıklara, tövbe edenlere, dönmelere, tutsak ve cariyelere.." başka başka uygulamakta sakınca görmemiş, hatta bundan yarar ummuşlardı. Çok geniş bir alana yayılan İslam egemenliği, Muhammed'ın ölümüyle vahiyler ve hadisler döneminin kapanmasından sonra, çeşitli ulusları yönetecek kuralları bulmakta güçlüklerle karşılaşıyordu. Devlet buyüdükçe yeni sorunlar doğmuş, bunların çozümü ne ayetlerde bulunabılmıştı, ne de hadislerde.[17]

Topluca yaşamak zorundaki insanların düzenini sağlamak için, "..başlarında bir yasakçı ve yargıcın bulunması gerekir."[18] İslam devletinde halife, yalnız yürütme ve yargı ile görevlıdır. Yasama alanında yetkisi yoktur. Devlet başkanı dınsel kuralları değiştiremediği gibi, yeni kurallar da koyamaz. Toplumu ayet ve hadislere göre yonetir. Güncel gereksınımler nedeniyle dondurulmuş kurallara yeni yorumlar katmak, ancak tüm dınbılginlerının oybırlığıyle sağlanır.[19]

Yürütmenin ayrılmaz parçası olan yargı, insanlara değıl, tanrıya karşı sorumludur Kur'an, "Ey yargıçlar, halktan korkmayınız, benden korkunuz."[20] dıyor. "Benim ayetlerimi bir kaç paraya değıştırmeyın. Tanrı'nın indirmiş olduğu hükümlerle hükmetmeyenlerın hepsi kâfirdir." buyruğu İslamın çağlar boyu değişmeyecek katılığını vurguluyor.

Ceza adaleti, "öç alma" kuramında somutlaşıyor. "Sıze kim saldırmışsa, siz de ona yaptığı saldırganlığın mıslıyle saldırın da, ılerı gıtmeyin."[21] deniyor. "Bir kötülüğün cezası, ona benzeyen cezadır... Size kotülük yapana siz de aynı derecede kötülük yapın." sözcükleri, suçlarla yaptırımlar arasındaki dengeyi belirliyor.

Tanrısal adalet, kımi zaman yeryüzunu doğrudan etkıliyor. Tanrı, yargıçlara gereksinim duymadan, deprem, sel baskını, fırtına, kıtlık, salgın hastalık, çekirge saldırısı gibi doğal ve genel olaylarla, ya da, kaza, yıtırme, yaralanıp sakatlanma gibi bireysel yaptırımlarla, buyruklarına karşı gelenleri, inançsızları cezalandırıyor. Böylece geçmişteki tum ideolojik sarsıntılar, yıllar boyu unutulmayan salgınlar, ulusları yok eden büyuk savaşlar, tanrısal adaletin yeryüzündeki tepkıleri olarak anımsanıyor.[22]

Geleceğe geçıt vermeyen şeriat dayandığı katı kurallara karşın toplumsal ilişkilerde dınsel ilkelerden sapmaları önleyememiştir. Uluslararası etkileşim ve üretım sürecındeki ilerlemeler, üstyapı değişimlerini zorunlu kılmıştır. Boylece İslamın özümsemeyeceği bır çelişki doğmuştur. Bunun en çarpıcı örneği, Osmanlı devletidir. Osmanlı İmparatorluğu kurulduğu zaman, siyasal koşullar, onu ıki yönde gelişmeye ıtmıştir. Bunlardan birincısı Doğu Roma'yı eski yasa ve geleneklerine göre yönetmek, ikincisi de Abbasi Halifeliği'nin yıkılışıyla açıkta kalan İslam dünyasını ele geçirmek.[23] Osmanlılar katıksız şeriat uygulayıcısı olmamışlar, Bızans - İslam sentezine yönelen yeni bir kurumlaşma sürecine gırmişlerdir. "... Türklerin, Ortaçağ'da İslam dinini benimsedikten sonra bile, İslam hukukunun devlet otoritesine serbest çalışma alanı bırakmayan dar ve geri

kuramlarına karşın böylesine ileri siyasal bir örgütlenme derecesine ulaşmalarına şaşmamak gerekir. Çok gerçekçi olan devlet kurucuları, inançlarına bağlı olmakla birlikte, kamu çıkarı sözkonusu olunca, İslam hukukçularının hayali sistemlerine kesinlikle yer vermemişler, çok eski hukuk geleneklerine gore özgür bir yasama çalışması yaparak aşağı ortaçağın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır.[24]

Bu goruşu Ömer Lütfi Barkan da paylaşmakta, kuruluş dönemi kurallarını koyan ilk Osmanlı padişahlarının genellikle çok gerçekçi davrandıklarını vurgulayarak, her ne kadar Hıristiyan ülkelere yaptıkları seferlerde 'İslamlığın kutsal cihadı' ideolojisini kullansalar da, dünya işlerinde dinsel duşüncelerin geniş ölçüde etkisinde kalacak kadar tutucu davranmak zorunda kalmadıklarını belirtmektedir."[25]

Tarihçiler, Osmanlılar'ın, Fatih'le birlikte goçebe geleneklerinden uzaklaşarak, yeni bir kurumlaşma surecine girdiklerini açıklamaktadırlar. Bu dönemin en onemli siyasal olayı, İstanbul'la birlikte Doğu Roma topraklarının ele geçirilmesidir.

Boylece, başta Justinianus'un derlemeleri olmak üzere, Bizans yasalarının uygulandığı bolgeler, Osmanlı egemenliği altına girmiştir. Bu aşamadan sonra, savaşlarla ulaşılan topraklarda, ikili, uçlu, giderek çok çeşitli ulusların yasaları birlikte uygulanmıştır. İslam - Türk gelenekleri korunmakla birlikte, böyle bir hamur içinde yoğrulan şeriatın, Arap dunyasındaki katılığını korumasına olanak kalmamıştır. Nitekim, "Barkan, yasa koyma konusunda Osmanlı padişahlarının kuramsal ve pratik olarak tumuyle serbest bulunduklarını ileri sürmekte ve çıkarılan yasaların şeyhulislam kapısına gonderilerek, oranın da onayı alındıktan sonra yururluğe girmesi konusunda bir anayasa kuralı bulunmadığına değinmektedir." Ornek gosterilen bir şeyhulislam fetvasına gore, "devletçe uyruk üzerinde alınan kararlar kamu çıkarlarını gozetiyorsa, şer'an da doğru ve geçerlidir."[26]

Kamu yararına öncelik tanındığı için gerçekçi bir sentez gibi gorünen bu yaklaşım, son derece sakıncalı ve tehlikelidir. Devlet işlemlerinde kamu yararının boyutları, son çozumde yine, değişmez, tanrısal yasaların denetimine bağlanmaktadır. Guçlu ve adaletli yoneticilerin bu kurama dayanarak, şeriatın geçit vermediği atılımlar yapmaları olanaklıdır. Ancak ne kadar yol alınırsa alınsın, toplumların güçsüz duştüğu karmaşa dönemlerinde şeriatın katı kurallarının gündeme getirilmesi kaçınılmazdır. Yalnız Osmanlı tarihinde değil, Cumhuriyet döneminde bile, duraksama ve geriye dönüş aralıklarında patlak veren tutucu eylemlerin şeriat ideolojisine dayandırıldığı kanıtlanmış bir gerçektir. Şeriatçılık, çağdaşlaşma sürecindeki kesintilerin sınıfsal niteliğini gizleyen bir örtü gibi kullanılmıştır.

"Kur'an'da aile ve miras hukukundan ceza hukukuna, vergi duzeninden kamu yönetimine kadar geniş bir alan tanrısal buyruklarla kurallanmıştır. İslamlıkta dının gereklerini yerine getirmek ne kadar yükümlulukse, öngorulen hukuk kurallarına uymak aynı olçude zorunluluktur. Sözgelimi İslam duzeninde 'namaz' ne kadar 'farz'sa, cezanın 'kısas'a dayanması da o kadar 'farz'dır."[27]

Tanrı buyruklarıyla duzenlenen konularda insan yasalarıyla yargıya varmak, ister istemez dinsel ilkelerden sapmak oluyor. Ne var ki tanrının "mülk" vermediği kimi açıkgozler de boş durmadılar. Dinsel kıtapların kınadığı bencil tutkuların durtüsuyle, yeni arayışlar içine girdiler. Gizemli öykülere yaslanan siyasal yetkenin, yeryuzu mülkiyetiyle yakın bağlantısını saptadılar. Urettikçe,

daha bir güç kazandılar. Bu tutkular, insanoğlunun yaratıldığından beri varolan özlemlerdi. Üstelik, göksel boyutları çiğneyenler, yeryüzünde daha bir güçlü oluyorlardı. Sanayi devrimi yalnız Avrupa'nın sınıfsal dokusunu değiştirmekle kalmadı, İslam toplumunun geleneksel döngüsünü de etkiledi. Bu etki, oldukça ağır işleyen bir süreç içinde gelişti. Yabancı sermaye, ulaşabildiği ülkelere kendisinin güvenli yerleşimine yol açacak hukuk kurallarını da birlikte getirdi. Öncesinden emperyalizmin el attığı ekonomik konularla sınırlı kalan hukuksal yenilikler, giderek kamu yönetimini ve bireysel ilişkileri kapsayan alanlara yayıldı. Batı kökenli yasaların şeriatla birlikte uygulandığı iki kimlikli hukuk, Tanzimat'la başlayan dönemin özelliği oldu. Uluslararası iletişim ve dış baskıların etkisiyle, Osmanlılar'ın adalet anlayışı, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, yeryüzüne doğru yumuşak inişe geçti.

İki başlı adalet, uzlaşmaz çelişki gibi görünüyor. Oysa, bir üstyapı kurumu olan hukuku toplumsal çarpıklıkların dışında değerlendirmenin olanağı yok. Toplumsal çelişkiler geleneksel yapı içinde dengelenemeyecek boyutlara varmışsa, elbette hukuk da çelişkili olacak. Arap ortaçağını yaşayanların şeriat kurallarını uygulamaları doğaldı. Onların başka seçenekleri yoktu. Yirminci yüzyıla yaklaşırken, çözülme sürecinin doruğuna gelen Osmanlı egemenliği altındaki topraklarda çeşitli ulusların insanları yaşıyordu. Batılı girişimcilere doğrudan hizmet veren bir işçi sınıfı doğmaktaydı. Birbirini bütünleyen iç ve dış sömürü odakları, üretim ilişkilerindeki somut gelişmeler nedeniyle bir yandan geleneksel yaşamı zorlarken, öte yandan toplumun tutucu değer yargılarını korumaya özen gösterdiler. Çağdaşlığın karşısında bağnazlığı geliştirdiler. Dönemin uluslaşma akımlarına karşı, inanç ve mezhep kavgalarını körüklediler. Temelleri çatırdayan "mülk devlet" çöküşe yönelirken, sınıfsal dokulaşmanın ardından gelecek demokratik istemleri şeriata dayanarak bastırmayı tasarladılar. Batılı gibi yaşayıp, onlarla aynı ekonomik çıkarları paylaşanların din sömürüsünü elde bırakmamaları, başka hiç bir amaçla açıklanamaz.

"Kurtuluş savaşı sırasında Cumhuriyet esasına dayanan yeni devleti kurma kararında olanların karşı karşıya kaldıkları yapı buydu. O tarihte yüz yılı aşkın bir süre devam eden yenileşme çabalarına karşın, temel yapı değişmemişti. Okullar, bankalar, şirketler, demiryolu, telgraf, hatta 'garptan alınmış kanunlar'la toplumun donatılması çabaları, siyasal iktidarın kaynağından başlayarak kurumlaşmış teokratik ideolojiyi ortadan kaldırmıyordu. 'Yenileşme' ile 'şeriat' ideolojisi arasındaki çelişki ise, bütün imparatorlukta 'çifte' bir yaşam biçiminin sürmesine, çöküş aşamasına gelmiş devletin mevcut dertlerine dert katmasına neden oluyordu."[28]

3—21. YÜZYIL EŞİĞİNDE ŞERİAT ADALETİ

Şeriat, bugün de birçok İslam ülkesinde etkinliğini sürdürüyor. Tanrı buyruklarına uymadıkları için insanlar kırbaçlanıp öldürülüyor. Bir yandan çağdaş dünyanın bilim ve teknolojisine duyulan gereksinim öte yandan uluslararası ilişkilerin artan yoğunluğu karşısında temel özelliği baskı olan yönetimlerin, hukuksal dayanaklarını pekiştirmek için şeriatın çağdışı yaptırımlarına sımsıkı bağlandıkları gözleniyor. Oysa en çok kendilerine özgü olmalarının beklenebilecek bireysel ilişkilerden, iş, ticaret ve ekonomi yaşamını düzenleyen, basın, yayın, eğitim alanlarına kadar uzanan konularda Batı hukukunun etkilerini taşıyan Arap ülkelerinde katıksız bir İslam hukukunun varlığından söz edilemi-

yor. Buna karşın Suriye (1973), Mısır (1971), Kuveyt (1962), Bahreyn (1973), Katar (1970), Birleşik Arap Emirlikleri (1971) anayasalarında, şeriat, hukukun ilk ve temel kaynağı sayılıyor. Yazılı anayasası olmamakla birlikte Kur'an'ı anayasa belleyen Suudi Arabistan ve Umman, şeriatı evrensel hukukun temeli kabul eden Yemen Arap Cumhuriyeti Anayasası (1974) en uç noktaları oluşturuyorlar.[29]

Ülkelerindeki yabancıları hoşgörü ile karşılayan, onların ticaret ve sanayi ile uğraşmalarına olanak sağlayan, başkentte Hıristiyanların büro açıp avukatlık yapmalarına göz yuman Suudi Arabistan'ın bu niteliğine bakarak, laisizme yöneldiği söylenemez. "Hiçbir yabancının durup dururken boynunu vurmaya kalkmayan Suudi devletinin dört dörtlük bir şeriat devleti olduğundan kimsenin kuşkusu yoktur."[30]

Ortadoğu Arap devletleri, insan hakları, temel hak ve özgürlükler alanında, kuramsal açıdan olduğu kadar uygulamada da ihlallerle örülüdür. "Şeriat düzeninin cezalandırma anlayışı (kafa kesme ya da taşlama yoluyla kamuya açık ölüm cezası uygulamaları, çeşitli suçlar için öngörülen kol kesme ya da kırbaçlama gibi yaptırımlar..) din özgürlüğünün sınırlandırılması, özellikle dinsel azınlıkların muhalefet gücüne erişme yolunun kapatılması, toplumsal özgürlüklerde geniş çaplı sınırlamalar, siyasal seçeneklerin bütünüyle yasaklanması, basın yayın özgürlüğü üzerinde siyasal erkin doğrudan etkin denetimi, düşünce, bilim, sanat özgürlüğünün rejim sorunu olarak algılanıp baskı altında tutulması..." çağdaş özgürlük anlayışıyla bağdaşmayan uygulamalardır.[31]

İran İslam Cumhuriyeti'nde belli konularda yürürlükteki çözümlerin neler olduğunu Büyükelçilikten yazılı olarak soran Prof Muammer Aksoy'a, Prof.Dr. Abolghassem Ejtehadi imzasıyla verilen yanıtta şu açıklamalar yer alıyordu:

"İslamda içki içmek haramdır. Aklı başında olduğu halde sağaltım zorunluğu olmaksızın içki içen kişiye her seferinde 80 kırbaç vurulur. Yargıç ayrıca ramazan ayına saygı duyulmasını sağlamak amacıyla cezayı artırabilir... Ramazanda açık veya gizli oruç yiyenler, kefaret ödemek zorundadırlar. Hastalık ve yolculuk gibi, Kur'anı Kerim'in öngördüğü özürlerden biri olmaksızın oruç yiyenlere, birinci, ikinci ve üçüncü defalarda ellişerden az olmamak üzere kırbaç vurulur. Ancak tövbe edip dönmezse, dördüncü kez kamçılanır. Buna rağmen İslam kuralarını tanımamakta ısrar ederse, yargıç, idam edilmesine karar verebilir. Hz.Peygamber zamanında oruç yiyenlere karşı kesin tavır takınıldığı ve bu konuda imamlar arasında oybirliği sağlandığı saptanmıştır."

Mektupta, kadın haklarının korunması konusunda oldukça ilginç açıklamalar var. Bugün de yürürlükte bulunan dinsel hukuk kurallarının gerekçeleri, VII. yüzyıl koşullarına göre şöyle anlatılıyor:

"Vekâletle nikâh caizdir. Nitekim peygamber efendimiz Habeşistan'a hicret eden ve orada kocasını kaybeden Ümmi Habibe ile evlenmek için Habeş sultanına böyle bir vekâlet vermiştir. Boşanma konusunda İslamiyette kadınlara mutlak bir hak tanınmamıştır. Ancak erkeğin delirmesi, cinsel açıdan yetersiz olması, kadının nafakasını temin edememesi durumlarında, kadının da boşanma hakkı olduğu fıkıh kitaplarında kabul edilmiştir.

Üç kez boşanmak ve tekrar evlenmek meselesinin derin bir tarihi geçmişi vardır. Kur'an'ın bu konuda getirdiği hükmü anlayabilmek için, tarihi geçmişi iyi bilmek gerekir. Cahiliye döneminde bir erkek karısını her zaman boşayabilir ve istediği zaman tekrar evlenebilirdi. Böylece kadın, erkeklerin elinde bir oyuncak durumuna düşmüştü. Kur'an boşanmayı sınırladı ve üçe indirdi. Buna göre

kişi, üç kez boşadığı karısını, bir başkasıyla evlenip, ondan tekrar boşanmadıkça, nikâhlayamaz. Boylece, erkeğin kadına uyguladığı zulme son verilmiş oldu..."

İran İslam Cumhuriyeti anayasasındaki hükümler ise, şer'i hukukun bir ulusu ne denli yüzyılların gerisindeki kavram ve ölçütlere bağladığını, akıl, bilim ve ilerleme yolunu kesinkes kapattığını çok iyi göstermektedir. "...Anayasa'nın 2. maddesinde; İslam Cumhuriyeti'nin,

1— Tek tanrıya, egemenlik ve yasama yetkisinin o'na özgü bulunduğuna ve o'nun buyruklarına uyma gereğine,

2— Tanrı'nın yeryüzüne indirdiği düşünceye ve o'nun yasaların açıklanmasındaki temel etkinliğine,

3— Mead'a ve o'nun insanın Allah'a doğru gelişim çizgisindeki yapıcı etkinliğine,

4— Yaratış ve yasamada tanrısal adalete.. " bağlılığı yinelenmektedir."[32]

İran İslam Cumhuriyeti Anayasası ulusal niteliğine karşın, evrenselliğe özenen bir belge. Uzunca sure boş kalan, halifeliği yeniden canlandırmayı düşlüyor. İslam Devrimi'nın önderini kurumlaştırarak, "devlet üstü" bir konuma yerleştiriyor. Tanrı buyruklarını yorumlama, uygulama ve insanlara yol gosterme yetkilerinin, "İran ulusunun, Kur'an'ın haklı ve adaletli yonetimine ötedenberi süregelen inancına dayanarak, Ayetullah-İl-Uzma İmam Humeyni'nın onderliğinde..." yürütüleceğini belirtiyor.

Resmi açıklamaya gore bu anayasa, yapılan halk oylamasında % 98,2 olumlu oy alarak benimsendi.

Işkencenin özellikle İslam toplumlarında yaygınlaşması, dinsel temellere dayanıyor. Ceza adaleti, insanlık dışı yaptırımlarla sağlanıyor. 2000'e Doğru dergisi 1982 yılında benimsenen İran Ceza Yasası'nın kısa bir özetini yayınladı. Bu yazıdan aktardığımız birkaç kesit bile yürürlükteki uygulamanın "hukuk" sözcüğü ile tanımlanamayacağını ortaya koyuyor.

"Madde: 1) Adam oldürme kısasa tabidir. Öldürülenin sahipleri, Müslümanın velisi ve izniyle, bazı şartlar ve kurallar dahilinde katili öldürebilirler.

Madde: 7) Bir kadın Musluman'ın değeri, erkek Musluman'ın değerinin yarısı kadar olması nedeniyle, bir erkek Musluman bir kadını oldururse, kısas uygulanması için ölen kadının ailesi, katile yarı diyet oder, sonra da erkeği öldürebilir.

Madde: 22) Cinayet olayında olen, ölüme şeriatça hak etmişse, katile kısas yoktur. (Örneğin Hazreti Ali'ye ve onbir evladına, peygamber ve kutsal kitaba hakaret etmişse)

Madde: 33) Taammüden adam oldurme, iki erkeğin tanıklığı ile isbat olunur.

Madde: 38) Olayın tanığı yoksa, davacı tarafın tanıklık için 49 erkek akrabayı bulması gerekir. Bunlar hakim önünde toplam 50 kere yemin ederler. 49 tanık yoksa, sözgelimi 24 kişi varsa, bunlar ikişer defa yemin ederler. Bir tanık varsa, tek başına 50 defa yemin eder.

Madde: 49) Kısas, çok keskin bir aletle yapılmalıdır. Öyle ki, katile eziyet çektirmesin.

Madde: 59) Yaralama ve organ koparmada kadın-erkek eşittir. Erkek, bir kadının hangi organını kesmişse aynı organı kesilir.

Madde: 113) Bir kişi hem kırbaç, hem taşlama cezasına çarptırılmışsa, önce kırbaçlanır, sonra taşlanır.

Madde: 117) Taşlama cezasına çarptırılan erkek beline kadar, kadın ise göğsüne kadar gömülerek taşlanır."[33]

Güncel teknolojik ilerlemeler, İran Ceza Yasası'nı da etkilemiş. Bazı konularda teknikbilimsel gelişmeler sonucunda doğabilecek kuşkuları gidermeyi amaçlayan düzenlemeler yapılmış. Örneğin 73. maddede şöyle bir kural benimsenmiş:

"Bir kişi başkasının kulak kepçesini keserse ve kulağı kesilen kişi parçayı yerine yapıştırırsa, kısas ortadan kalkmaz."

Kur'an'a göre "Allah ve peygamberine savaş açanların ve yeryuzunde bozgunculuk çıkaranların cezası, ancak öldürülmek veya asılmak yahut çapraz olarak el ve ayaklarının kesılmesi, yahut yerlerinden sürülmektir. Bu, onlara yeryüzünde bir rezilliktir. Ahrette ise, onlara pek buyük bir azap vardır. Onlardan, ancak yakalanmadan önce tövbe edenler, bu hükmün dışındadırlar."[14]

İran İslam Cumhuriyeti Ceza Yasası'nın kamusal suçlara uyguladığı yöntem ve yaptırımlar, yukardaki dizgelerle tam bir uyum içinde:

"Tanrı ve onun resuluyle savaşanlara, yol kesenlere, talancılara, kentlerin dışında yolcuları rahatsız edenlere, İslam Cumhuriyeti'ne karşı çıkanlara, hükumet aleyhine yıkıcı, bolucu çete ve orgut kurup bunlara üye olanlara..." Yasanın 202. maddesinde belirlenen dort tür ceza uygulanıyor.

"1— Öldurme (eskiden hançerle, gunumuzde kurşunla),

2) Darağacına asma,

3) Sağ el sol ayak, sol el sağ ayak kesme (çapraz kesme),

4) Sürgun."

Erkek çocukların 14, kızların 8 yaşında cezalandırılma yetkinliğine ulaştığını benimseyen yasanın 211. maddesine gore sanık, "tutuklanmadan önce tövbe ederse, cezası.." bağışlanıyor.

Şeriata yaslanan uç orneklerden birisi de, Pakıstan İslam Cumhuriyeti. Pakistan Anayasası'nın 2. maddesinde, "resmi dının İslam olduğu" belirtilmektedir. Bu ülkede "ıçki ıçen musluman vatandaşlar, 1979 tarıhlı ıçki yasağı yasasına göre cezalandırılırlar... İhtıram-ı Ramazan yasasına gore, kutsal ramazan ayının oruç süresi ıçinde genel yerlerde yemek yenmesi, su ve benzerlerinin ıçilmesi halinde hapıs cezası verilir. . Hırsızlık yapanların, ılk kez, bilekle birleştiği yerden sağ eli kesilir. İkinci kez bileğe kadar sol ayağı kesılır. Suç üçüncü kez işlenirse hırsız, ömur boyu hapsedilir "[15] İran'da olduğu gibi..

Yurttaşlarına karşı tanrı buyruklarını acımasızca ve en katı biçimiyle uygulayan İslam toplumlarının yoneticileri, uluslararası ilişkilerde bu kuralları çiğnemek zorunda kalıyorlar. Kur'an, "... Ey inananlar! Yahudi ve hristiyanları dost edınmeyın Onlar birbırının dostudurlar Sizden kim onlara dost olursa, şüphesiz, o da onlardandır," diyor.[16]

Kur'an gerçekten "farz" ise Batılı emperyalistlerle ortaklıklar kurup kendi uluslarını sömüren kimi yöneticilerin dinsel ilkelere dayanan siyasal ustünlükleri nasıl ayakta kalabiliyor. Günümüzde daha bir keskinleşen çelişkiler yumağını İslam inançlarından ödün vermeden açıklamanın olanağı bulunmuyor. Tanrının sözü çok açık ve kesin. "Allahın indirdiği kitapla hükmet... Allahın indırdiği Kur'an'ın bir kısmından seni vazgeçirmelerinden çekin..."[17] Bu koşullarda, her dönemde geçerliğini koruyan karşıt bir görüş gelişiyor. Böylesi yöneticileri alaşağı etmek, tanrısal bir görev oluyor. Sonuçta, "devrim" veya "karşı devrim" adı yakıştırılan tüm siyasal darbeler, tanrı adına gerçekleştirilen kutsal eylemler olarak sergileniyor. Arap-İslam ülkelerinde yaşanan sıyasal kargaşanın temelleri, ekonomik nedenlerle bütünleşen dinsel inançlara dayanıyor.

Hukuksal bir derleme olarak Kur'an ne oranda geçerli? Bu da tam olarak bilinemiyor. Tümü yürurlükte ama, ayetler değişik zamanlarda yeryüzüne indi.

Yasalarda olduğu gibi, kimi ayetler, kendisinden önceki kuralları değiştirdi. En azından, yeni yorumlar, yeni açıklamalar getirdi. Kur'an'ın bütünlüğü içinde hangileri değişti, bu konuyu, sıradan okuyucular, uzmanlaşmamış müslümanlar çözemiyorlar. Kur'an'ı doğru algılayıp yorumlamak için, İslam'ın onüç yüzyıllık düşünsel ve tarihsel gelişimini, icma, hüccet ve fetvaları, eksiksiz araştırıp özümlemek gerekiyor. Böylece Kur'an'ın çözümü, yalnız Türkiye gibi Arapça konuşulmayan ülkelerde değil, Arap toplumlarında bile, din bilgini olarak anılan kapalı azınlığın tekelinde kalıyor. Hukukta, ekonomide giderek politikada, kitleleri bilinçsizce yönlendiren bağnazlığın kaynağı, işte buralara dayanıyor.

4—ÇAĞDAŞ ADALETE DOĞRU

"Mülk Devlet"in adaleti, onuç yüzyıl önce olduğu gibi, günümüzde de böyle işliyor. "Adalet Mülkun Temelidir" özdeyişi, tüm boyutlarıyla bu uygulamayı simgeliyor.

Türkiye'de egemenliğin kaynağını ulusa bağlayan Cumhuriyet yönetimi, "mülk devlet"e son verdi. Biraz gerilere uzandığımız zaman, güncel resmi ideoloji ile bağdaşmadığı için unutturulmak istenen aşağıdaki tümcelerin, bu gerçeği çok açık vurguladığını görüyoruz:

"Egemenliği hiç kimse, hiç kimseye, bilim gereğidir diye, görüşmeyle, tartışmayla veremez. Egemenlik, güçle, erkle ve zorla alınır. Osmanoğulları, zorla Türk ulusunun egemenliğine el koymuşlardı. Bu yolsuzluklarını altıyüz yıldan beri sürdürmüşlerdi. Şimdi de Türk ulusu, bu saldırganlara artık 'yeter' diyerek ve ayaklanarak, egemenliğini kendi eline almış bulunuyor."[18]

Gerçekleştirilen hukuksal dönüşümlerle, şeriat uygulamasına son verildi. Şeriyye Mahkemeleri dağıtıldı, Şeriyye ve Evkaf Vekâleti kaldırıldı. Tevhidi Tedrisat yasası benimsendi. Hilafet'e ve ardından din devletine son verildi. Bu girişimlerle, elbette bütün sorunlar çözulmüş olmadı. Çağdaşlığın önü açıldı. Gerisi, demokratik kurumlaşmaya, toplumsal adalete uzanan yoldaki engellerin aşılmasına kalıyordu

Türkiye'nin yüzyıllar boyu yoğrulduğu dinsel hukuku geride bırakarak Batı Avrupa yasalarına yönelmesi, öğretide, "yabancı hukukun toptan benimsenmesi" olarak anılıyor. Toplum yaşamını etkileyen çok yönlü sorunların çözümünde gösterilen çabalar, "...üst yapı devrimleriyle alt yapıyı etkileme amacını izleyen girişimler..." olarak niteleniyor.[19] Konu, "uluslaşma" süreci içinde değerlendirildiğinde, bu gözlemlere katılmamak olanaksız. Ancak çağdaş toplumlar, sınıfsal özgürlükleri tanımak zorunda. Cumhuriyet, geçici bir yönetim olarak gelmedi. Bireysel ve kamusal ilişkilerde Batı'nın en uygar yasaları kısa sürede seçilirken, yeni devletin kurumlaşması oldukça uzun zaman aldı. Savaş yorgunu halk, bu kez de, ekonomik kalkınmanın yükünü omuzladı. Kimi özgürlükler hiç tanınmadı, kimi çok dar tutuldu. Gelişme ve büyüme ürünlerini verirken, ekonominin itici gücünü oluşturan emekçi sınıflardan, kalkınmanın onursal değerleriyle yetinmeleri istendi. Siyasal yetkeden güç alan dengesiz paylaşım, yasalarla kalıcı güvencelere bağlandı. Toplumun adalet anlayışı bu koşullar içinde somutlaştı.

Çağlara göre değişen koşullar ne olursa olsun, insanoğlunun tek bir amacı var: yeryüzünde insanca yaşamak. Bu ereğe ulaşmak için, sömürünün, tutsaklığın her çeşidine son vermek gerekiyor. İnsan, önce "mülk" olmaktan, kulluk etmekten kurtulmak zorunda. Biçimsel görünümle birlikte, "efendilerin" değişmesi

fazla bir anlam taşımıyor. Temel sorun bu denli yalın ve kesin.

Laiklik, Türkiye'de, üzerinde en çok yazılıp tartışılan konu. Tartışmalar, iki kimlikli Osmanlı bürokratının alışkanlıkları içinde sürdürülüyor. Bu kişiler, kendilerini Cumhuriyet'ın gerçek sahipleri ve koruyucuları olarak görüyorlar. İyiyi kotüyü, doğruyu yanlışı, yararlıyı yararsızı, güzeli çirkini onlar belirliyorlar. Halkı, bilgisiz, bilinçsiz, deneyimsiz ve güvenilmez buluyorlar. Toplumun 'gereksiz çalkantılar' içine düşmemesi için, çoğulculuğa yasaklar koyup, sağın da, solun da ıplerini ellerinde tutmaya çalışıyorlar. Kimi zaman birini gevşetip ötekini sıkarak, 'güvenli' dengeler kuruyorlar. Batılı gibi yaşayıp, burjuva değer yargılarıyla yoğrulanlar, güncel çıkarlarını gözeterek, toplumsal üstünlüklerini yok edecek eylemlere omuz veriyorlar. Arada bir, kendi ellerinde büyüttükleri bağnazlığın karşısına çıkıp, demokratlık, ilericilik taslıyorlar. Halkı seçeneksiz bırakmanın ürünlerini, kişiliklerinde derliyorlar. İpin ucunu kaçırıp batağa saplanınca, yeni kurtarıcılar arıyor, beceriksizliklerinin sonucunu topluma yüklüyorlar. Bunları gördükçe, yılların ötesinde seslenen Hasan Dede'yi anımsamamak elde değil.

"Adem vardır cismi semiz
Alır abdest olmaz temiz
Halkı dahleylemek nemiz
Cümle vebal bizdedir."[4]

Canlılar için hava ve su neyse, adalet, toplumsal yaşamın 'olmazsa olmaz' koşuludur. Adalet dağıtımının salt yargı eliyle gerçekleşeceğini ummak, yanlış ve eksik bir beklentidir. Yasalar adaletli değilse, biçimsel ve yapay tanımlar insan özünü tüketiyorsa, bunları uygulamakla görevli yargının yapacağı çok şey yoktur. Adaleti gerçekleştirmede birinci derecede sorumlu erk, yasama organıdır.

Adalet kavramını, suç kovuşturması ve bireysel uyuşmazlıkların çözümü düzeyinde algılamak, yapılabilecek en büyük yanlışlıktır. İnsanoğlu varolduğundan beri cezalar yağdırıp hak dağıtmıştır. Bireysel adaletin gerçekleşmesi zorunludur, ancak yeterli değildir. Bunlar, ölçütleri değişse bile, her dönemde ve her toplumda olabilen şeylerdir. İnsanlığın çağımızdan asıl beklentisi, toplumsal adaletin kurulmasıdır.

"Adalet mülkün temelidir" özdeyişini benimseyince, toplumsal adaletsizliklerin giderilmesini tanrı katında aramaktan başka seçeneğimiz kalmıyor. Bu tartışmayı "El'adlu esasul mülk" deyimini, Arapça kökenine uygun bir çeviriyle tatlıya bağlayabilirdik. Örneğin, "ADALET EGEMENLİĞİN ÖZÜDÜR" diyebilirdik. Böylece hem çağdaş bir kavram kazanmış, hem de yıllar yılı bilinçli olarak sürdürülen yanlışlığı su yüzüne çıkarmış olurduk. Ne var ki böyle bir uzlaşma, Türk-İslam sentezi çabalarına yol açma anlamına gelirdi. Laik cumhuriyette tanrısal adaletin yeri olmayacağına göre, "mülk devlet"i anımsatacak tüm çağrışımları silmek zorundayız.

Peki, Cumhuriyet yöneticileri ne yaptılar...? Her ilçeye bir yargıç atamışsınız, masasına yüzlerce-binlerce dosya yığmışsınız, aradığı zaman elinin altında bulamayacağı çoğu birbiriyle çelişen onikibinden fazla yasa çıkartmışsınız, badanaları dökülen duvara bir yazı asıp, "Adalet Mülkün Temelidir" demişsiniz... İşte o zaman, "Adaletin bu mu dunya..." diyen ezgiler okunur, yüzyıllar öncesinde olduğu gibi...

NOTLAR

1) Yavuz Abadan, **Adalet**, Türk Hukuku Ansıklopedısı, c 1, s 120, Ank 1962
2) Orhan Hançerlıoğlu, **İslam İnançları Sözlüğü**, s 383, Remzı Kıtabevı, İst. 1984
3) **Ansiklopedık İslam Lugatı**, Tercüman Yayını, 2. Cılt, s.485, İst 1982
4) Hançerlıoğlu, agy., s.383
5) Kur'an, Mulk Suresi, 1
6) Kur'an, Nısa Suresi, 53
7) Kur'an, Furkan Suresi, 1
8) Kur'an, Zuhruf Suresi, 35
9) Kur'an, Yusuf Suresi, 101
10) Kur'an, Bakara Suresi, 258
11) Kur'an, Zuhruf Suresi, 51
12) İbnı Haldun, **Mukaddime II**, 1 Kitap, 3 Bolüm, 36. fasıl, s.1, Çev. Zeki Kadırı Ugan, M.E.B., İst. 1986
13) İbni Haldun, agy., 1. Kitap, 5. Bölüm, 5. fasıl, s.340
14) İbni Haldun, agy , s 353
15) İbnı Haldun, agv., s 345-346
16) Nasır-ı Hüsrev, **Saadetname**, XXIV, Velıler Nebıler, Hakımlerın Menkabelerı Hakkında, s.230-235, M.E B , İst 1985
17) Hançerlıoğlu, agy., s 423
18) İbni Haldun, agv , s 117
19) Bahriye Üçok, **İslam Tarihi, Emeviler-Abbasiler**, s.131-132, M E B , Ank. 1983
20) Kur'an, Maide Suresı, 44
21) Kur'an, Bakara Suresı, 195
22) Hançerlıoğlu, agy , s 427-428
23) Hılmı Zıya Ülken, **Türklerde Çağdaş Duşünce Tarihi**, s 14, İst. 1966
24) Fuad Köprülu, **Ortazaman Turk Hukukı Müesseseleri**, s.34, İst 1937
25) Toktamış Ateş, **Siyaset Tarihi**, s 35-36, İ.Ü İ F., İst 1982
26) Ateş, agy., s 36-37
27) Muzaffer Sencer, **"Vicdan ve Din Özgurlüğü"**, *Yeni Duşün*, Mayıs 1987, s.12
28) Aydın Aybay, **"Laiklik Üzerine"**, *Trabzon Barosu Dergısı*, s 7-8, Mayıs 1987, Trabzon
29) Mehmet Semih Gemalmaz "Uygulama Bağlamında İslam ve İnsan Hakları", *Bilim ve Sanat*, S 77, Mayıs 1987, s.24-25, Ank.
30) Aydın Aybay, agy., s 7
31) Gemalmaz, agy , s.21
32) Muammer Aksoy, **Laık Hukuk ve Hukuk Devleti Anlayışı**, III. Turk Hukuk Kurultayı, Adalet Bakanlığı, s.120, Ank.1981
33) **"Bazıları Şeriat Sever - İran Ceza Kanunu"**, *2000'e Doğru*, 21-27 Haziran 1987, s.28-29, İst.
34) Kur'an, Maide Suresi, 33-34
35) Aksoy, agy., s 121 (Pakıstan Büyukelçılığı'nın Hukuk ve Parlamento İşleri Bakanlığı'nın gönderdığı mektuptan)
36) Kur'an, Maide Suresı, 50
37) Kur'an, Maide Suresi, 50
38) Mustafa Kemal Ataturk, **Nutuk**, 2. Cılt, (Yalınlaştırılmış dille)
39) Ergun Özsunay, **Yabancı Hukukun Benimsenmesi Yolunda Bir Çağdaşlaşma Modeli**, Türk Hukuk Kurultayı, s.378-379, Ank. 1981
40) Abdülbakı Gölpınarlı, **Türk Tasavvuf Şiir Antolojisi, Hasan Dede**, Mıllıyet, s 260, İst. 1972

hıristiyanlık

s.a.tokarev
çeviren: orhan gülkaya

Hıristiyanlık tarihinin araştırılmasında en buyük zorluk onun oluşumundaki sorunlardan kaynaklanıyor.

Kadim Hıristiyanlığı araştıran kaynaklar Hıristiyan olan ve olmayan diye iki ana gruba ayrılırlar. Hıristiyan kaynakları üç gruba bölmek mümkün: Ahdicedıt'in [İncil'in] kanonik kitapları (İncil'ın gerçek olarak kabul edilen kitapları -ç.n), Apokryph (İncil'ın daha sonradan ilave edilen, gerçek olmayan yazıları -ç.n) gibi kanonik olmayan yazılar ve nihayet Hıristiyanlığın savunucularının ve diğer ilk Hıristiyan yazarların eserleri.

Kadim Hıristiyanlığın kaynakları olarak, örneğin mezarlıklar (özellikle Roma'daki Katakomblar) ve kitabeler de dikkate alınıyor. Fakat bunların tümü en erken 2. yüzyıldan kaynaklanıyorlar.

Son on yıl içinde bazı önemli yeni bilgiler elde edildi. 1946'da Mısır'da Luxor'un 50 km. kuzeyindeki Chenoboskion yakınlarında 3. ve 4. yüzyıldan kalma, esas olarak ilk Hıristiyan tarikatlardan gnostiklerin eserleri olan, kıptî dilinde çok sayıda papirus bulundu. Yine Ölü Deniz'deki Khirbet Qumran'da bulunan el yazmaları da kadim Hıristiyanlığa ışık tutuyor. Keza Roma ve Kudüs yakınlarında da anlamı henüz çözülemeyen yeni buluntular ele geçirildi.

En eski belge 64. yıla dayanıyor, buna da çok sonra ortaya çıkan (2. yüzyılın başlarında) Tacitus'un "Günlük"ünde rastlıyoruz. Burada Roma'nın yakılmasının suçunu Hıristiyanların üzerine yıkan Nero'nun Hıristiyanları çarptırdığı korkunç cezadan bahsediliyor. Bu belgede açıkça çok daha sonra yapılmış Hıristiyan kaynaklı bir enterpolasyon (sonradan ekleme -ç.n) bulunmaktadır. Bu enterpolasyonda diğer şeylerin yanısıra şöyle deniyor: "Christus isminin ilk sahibi, Tiberius hükümeti zamanında vali Pontius Pılatus tarafından astırıldı." Burada bir tahrifat olduğu besbelli, çünkü Tacitus, Tiberius dönemindeki olay-

ları anlatırken Pilatus'tan bahsetmez. Ne ki, bu bolümden altmışlı yıllarda Roma'da Hıristiyan toplulukların varolduğu anlaşılmaktadır. (Kaldı ki bazı araştırmacılar Roma'nın yakılması ve Hıristiyanların kovuşturulmasıyla ılgılı tüm hikayenin daha sonraki bır enterpolasyon olduğu görüşündedir.)

Sözde diğer bir tanıklık da Flavius Josephus'un "Yahudı Asarıatıkası"nda var (18. kitap, bölüm 3,3); burada, Filistın'de Pilatus'un valılığı doneminde İsa'nın [Jesu] vaaz vermesinden, asılmasından ve yeniden dirilmesinden bahsedilir. ("Jesus bu dönemde yaşadı, eğer tamamen insan olarak nitelenebilirse, bilgin bir insan. Şaşılacak işler yaptı...") Herhangi bir Hıristiyan kopyacının bu olduça kaba enterpolasyonu Flavius Josephus'un üslubuna tamamen aykırı; buna genel olarak tahrifat diye bakılıyor.

Hıristiyan olmayan kaynaklarda Hıristiyanlarla ilgili bir ölçüde güvenilebilir ilk tanıklığa genç Plınius'un yazışmalarında rastlıyoruz. Küçuk Asya'nın Bıtınya eyaletinin valısi olarak Plınius 113 yıllarında İmparator Trayan'a yazarak, kendisine, bir cinayet örgutünün uyeleri olarak ıhbar edılen Hıristıyanlara nasıl davranması gerektığını, onları sadece suçlarından dolayı mı yoksa tarıkata dahil olmaları nedeniyle mi cezalandırması gerektığını sorar. Trayan, Plınius'a bu meselede itidalli davranması ve sadece batıl ıtıkatlarında ınatla ısrar edenleri cezalandırması talımatını verir. Bu yazışmadan anlaşıldığına gore Kuçük Asya'da 2. yüzyılın başlarında çok sayıda Hıristıyan vardı.

Talmut'da Jesus ben Pandıra ısımlı bır vaızın asılmasından bahsedılır, fakat bu kişinin İncil'dekı İsa'yla ılışkısı hakkında hıçbır açıklama yapılmaz.

2. yüzyılın ikıncı yarısında paganların Hıristıyanlarla ılgılı haberleri daha da fazlalaşır. İmparator Mark Aurel ve doğuda Samsatlı Lukıan Hıristiyanlarla ilgili düşüncelerını açıklarlar. Lukıan'ın "Peregrınus'un Olumu Üzerıne" adlı hikayesi, Küçük Asya'dakı Hıristıyan toplulukların yaşamı uzerine bir hicivdir.

Bu kısa bakıştan, pagan yazarların Hıristıyanlığın ılk yıllarıyla ılgılı tanıklıklarının ne kadar az ve guvenılmez olduğu goruluyor. Bu tanıklar Jesus'un kendısi hakkında hemen hıçbır şey soylemiyorlar. Jesu'nun tarıhsellığı ile ilgili tartışma götürmez belgelere ne Hıristıyan ne de başka kaynaklarda rastlanır. Bu nedenle bilimsel literatürde Jesus'un gerçek bır kişi olup olmadığı üzerine hâlâ tartışılmaktadır. Tarihsel okulun temsılcıleri bu soruya olumlu cevap verırlerken, mitolojık okulun temsılcıleri ıse olumsuz cevap veriyorlar. Marksist araştırmacılar arasında da bu konuda farklı düşunceler mevcut. İsa'nın yaşadığı varsayılan dönemden tek bır tanığın dahı olmadığından başka, Chrısti figürünün yavaş yavaş doğaustü bır varlıktan, mıstık kuzudan, Apokalipse'de gorulduğu gibi (Apokalıptık yazılar, ozellikle de Ahdi Cedid'in sonuncu kitabı -ç.n) yeryüzünde vaiz veren ve çarmıha gerilen İncil'dekı ınsan Jesus halıne gelmesi onun tarihselliğine karşı kanıt olarak gösteriliyor. Bu görüş, İncillerin diğer Ahdıcedit kitaplardan daha sonra ortaya çıktığı kabulüne dayanıyor.

Marksist bilim için Jesu'nun tarıhsellığı sorunu önem taşımaz. Friedrich Engels kadim Hıristiyanlıkla ilgili yazılarında bu soruna hiç değinmez. Hıristiyan öğretısinin kökleri açıkça tek tek kişilerin eylemlerınde değil, sözkonusu dönemin toplumsal ve politık ilişkilerınde ve bu ilişkilerden doğan manevi çatışmalarda aranmalıdır.

Hıristiyanlığın tarihsel oluşum şartlarına yönelik ılk kesin bilimsel soruyu, daha once belirtildiği gibi Engels yoneltti. Engels, Hıristiyanlığın doğuşu için temel ve en önemli şartın Roma İmparatorluğu'nun doğuşu olduğuna işaret etmişti. Bir dünya monarşisının yaratılması tapınmanın benzer hale gelmesının

yolunu açtı. Roma'daki despotik zorba rejim, taşranın köleleştirilmesi, ağır vergi yükü ve genel olarak haklardan yoksunluk, sadece köleler arasında değil, özellikle de şehirlerdeki hür vatandaşlar arasında da ilgisizlik ve moral bozukluğunun artması sonucunu doğurdu.

Başarısız köle ayaklanmaları, Roma tarafından boyunduruk altına alınan halkların sonuçsuz kalan ayaklanma denemeleri bu ruh halini daha da güçlendirdi ve baskı altındaki kitlelerde karamsarlık ve ümitsizliğin doğmasına neden oldu.

Engels, karamsarlık ve ümitsizlik duygusunun bu durumdan çıkış yolu göremeyen farklı sınıf ve toplumsal katmanları sardığını vurgular: "... tek tek küçük kabile ve şehirlerin koca Roma dünya iktidarına karşı direnişi umutsuzdu. Köleleştirilenler, baskı altında tutulanlar ve fakirleştirilenler için bir çıkış yolu, birbirine yabancı, hatta çıkarları karşıt tüm bu farklı insan grupları için ortak bir çıkış yolu neredeydi?.. Bu çıkış yolu bulunmuştu. Fakat bu dünyada değil."[1]

İnsanlar esaretten kurtuluş için yeryüzünde hiçbir imkan goremediklerinden, onu gokte aramak zorunda kaldılar.

Fakat yeni bir dın nıçın gerekli oldu? Nıçın eski dınlerden teselli bulunamadı?

Eski dınler, Engels'in tespit ettiği gibi, "sozkonusu halkın toplumsal ve politik şartlardan filizlenen ve onlarla birlikte büyüyen" kabile ve devlet dınleri idiler. Bu dinler kendiliğinden ulusal sınırlarını aşamazlardı. Ayrıca içinde oluştukları devletin yıkılmasıyla altlarındakı toprak kaydı. "Ulusal tanrılar uluslarının bağımsızlık ve özgurlüğünü artık koruyamaz hale gelince" diye yazar Engels, "boyunlarını bizzat kendileri kırarlar."[2] Bölgesel ilişkilere sıkı sıkıya bağlı olmayan ve imparatorluğun hakları elinden alınmış çok renklı ktlesinin ihtiyaçlarını tatmin edebilecek daha az seçkin bir dine ihtiyaç vardı.

Roma imparatorluğunun kuruluşunu boylesı kapsamlı bır dünya dini yaratma denemeleri izledi. Örneğin resmi bır ımparatorluk kultu yerleştirmek için girişimlerde bulunuldu Çok sayıda farklı yerel kültlerın yanısıra Roma hükümeti, imparatorluğun tüm kentleri ıçın mecburi olan ımparatorluk dehası kültunü, Roma'nın tanrıça kültünu, Roma şehrının koruyucu tanrıçasını ve Jupiter Capitolinus kültunü yerleştirmeyi denedi. Fakat bu tür devlet kültleri baskı altındaki kitlelerın teselli ihtiyacını asla gideremedi.

Bazı dıner ınananlar kıtlesını etkılemede daha buyük başarı gösterdiler. Roma İmparatorluğu'nun en parlak döneminde belirli ölçüde dünya dini karakteri taşıyan kımı Doğu kultleri geniş bir yaygınlık kazandılar. Mesela imparatorluğun batısında Isis çok sayıda murıt buldu. Roma ordusu içinde özellikle İran Mithras kültu geniş yaygınlık kazandı. Buna rağmen bu dinlerden hiçbiri kelimenin gerçek anlamında bir dünya dini olamadı.

Engels bununla ilgili olarak önemli bir nedene dıkkat çeker. Bu eski dinlerin tümü suni engellerin oluşmasına yol açan zahmetli bır dini merasim öngörüyorlardı. Farklı dınlerden ınsanlar birlikte yemek yiyip içemiyorlar, birbırleriyle hemen hemen hiç temas edemıyorlardı. Burada Engels şuna işaret eder: "Eski Doğu büyük ölçüde insanlar bu şekilde ayrışmasıyla battı."[3]

Tüm bu merasimlerden vazgeçen ve insanlar arasında engeller oluşturmayan bir din ancak dünya dini olabilirdi. İmparatorluğun böylesine renkli kitlesi arasına nifak sokmayan, aksine onları birleştiren bır dine ihtıyaç vardı.

Dini tesellıye, yeni bır dıne özellikle koleler ve ezılenler ihtiyaç duyuyorlardı. Eski çağdaki hiçbir din kölelere ve ezilen kitlelere dini teselli verecek durumda değildı; bu dinlerın hepsı aristokratik devlet dini idi. Şüphesiz halk kültleri de

vardı, fakat bunlar da köleler için değildi ve tümü sözkonusu yerel ilişkilere bağlıydı. Köleler ve kabilesi ya da halkından kopmuş deklase katmanlar için eski devlet dinleri artık uygun değildi.

Engels, kadim Hıristiyanlığın köleler ve ezilenlerin bir dini olduğuna işaret eder: "... Hıristiyanlık ilk önce kölelerin ve azad edilenlerin, fakirlerin ve haklarından yoksun bırakılanların, Roma'nın boyunduruk altına aldığı ya da dağıttığı halkların dini oldu."[4]

Bu yeni dın Yahudi tarikat yapısı üzerinde yükseldı.

Diaspora'da (dini azınlıkların yaşadığı bölgeler -ç.n) olduğu gibi, Filistin'deki Yahudiler arasında da Mesih'ın, kurtarıcının geleceğine olan umut çok güçlüydü. Önceleri Yunan-Suriye ve daha sonra Roma'nın egemenliğinden diğer halklardan daha fazla eziyet goren Yahudiler için Mesih'ın beklenmesi, dınlerının, özellikle de çoğu tarikatların önemli bir sebebi oldu.

Hıristiyanlık dını oncelikle Yahudı dıasporada oluştu. Bu, Fılıstın'de oluşmayan ve yazarlarının Fılıstin'deki ilişkiler konusunda buyuk olçüde eksık bilgilere sahip olduğu gorulen Hıristıyan literatürlerden anlaşılıyor. Yunan felsefesi ve pagan halkların kultleriyle ıçlı dışlı olan dıasporadakı Yahudiler arasında Yahudi dininin tecritini aşabilecek, kapsamlı bir dının yukseleceği bir temel oluştu.[5] Engels Bruno Bauer'e dayanarak "Hıristiyanlığın babası"nın genç Yunan felsefesinin onemli bir temsilcisi olan filozof İskenderiyeli Philon olduğunu tespit ediyor.[6] Philon kendinde Yahudi ve Yunan kulturunu birleştirmişti. İncil'de insanın yaratılışı, Adem'ın gunah işlemesi [ilk günah] vb. hikayeleri Philon alegorik yorumluyordu. Yahudi dınının katı tek tanrıcılığına sıkıca sarılıyordu, ama bunun yanısıra Yunan idealist felsefesi için karakteristik bir düşünce olan tanrı ile maddi dunya arasında tanrısal kelamı kutsal aracı olarak kabul ediyordu. Tanrısal kelam, tanrının oğlu, daha sonra Hıristiyanlığın ana figürü Jesus Christus oldu.

Yahudi öğeler daha sonraları da Hıristiyanlıkta muhafaza edildiler. Jesus Christus'un kendisi Yahudi olarak tasvir edilir; İncillerde olayların geçtiği bölge Yahudi Filistini'dir; İncillerde yeralan tum kişiler Yahudıdır; Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat tanrısal vahıy olarak Hıristıyanlığa girer ve Yahudi tanrısı Yehova baba tanrı olarak devralınır; Yahudi dınının temel dogmaları ve dunyanın ve insanın tanrı tarafından yaratılması tasvirleri Hıristıyanlık öğretisine girer; hatta tek tek Yahudi kultüne dahil olurlar. Başlangıçta tüm Hıristiyanlar için şart olan ve ancak yavaş yavaş vazgeçilen sabbat ayını (Tevrat'ta tatil günu olarak emredilen yedinci gün, cumartesi -ç.n) ve sünnet gibi bazı saf Yahudi adetleri de Hıristiyan topluluklarda uzun sure muhafaza edildi.

Eski Doğu devletleri parçalanmaya başlayınca, buralarda dinsel gizemler, gizli kültler yaygınlaştılar, dinlerin rüşeym biçimleri kabile ve halkların çevresinin dışına taştılar. Gizemler, bir halk ya da kabileye ait olmakla değil, iman etmekle, gönüllü katılımla bir arada tutulan dini topluluklardı.

Önemli olan, gizemlerin öte dünya tasavvuruyla bağlı olmasıdır. Bunlara katılan kimse, öte dünyada sözde daha iyi bir akibeti garantiliyordu. Fakat bu, bir kurtuluş öğretisinden başka bir şey değildi. Hellenik çağda bu türden kültlerin varlığı Mesihçiliğin yaygınlaşmasını kolaylaştırdı.

İlk Hıristiyan topluluklara pagan, Yahudi olmayan öğelerin dolusması Hıristiyanlığın dogmatığında ve dini merasiminde önemli değişiklikların oluşmasına yol açtı. Hıristiyanlığa şimdi pagan kültlerden alındığı besbelli olan öğeler nufuz ediyordu.

Haç da daha önce Mısır, Girit ve diğer tasvirlerde görülen eski dini bir semboldür.[7] En eski Hıristiyan mezar anıtlarında kutsal semboller olarak bir kuzuyu, omuzunda kuzu ile bir çobanı, balıkları ve benzerlerini buluyoruz. Değişik biçimlerde haçlar daha sonra ortaya çıkıyor, fakat hiçbir zaman çarmıha gerilenin resmiyle değil. Çarmıha gerilen Jesus tasvirlerini ancak 5. yuzyılda buluyoruz.

Önceleri İncillerde Yahudilerin Jesu Chrısti'nin karşıtları olarak gösterildikleri açık seçik farkedilebilir. Jesu Chrısti'nin kendisi gerçi Yahudi'dır, fakat halk olarak Yahudiler Chrısti'nın düşmanı olarak yorumlanır ve onun olumünden sorumlu tutulurlar. Bu özellikle Pılatus'un yeraldığı sahnede vurgulanır. Pontius Pılatus İncillerde öncelikle hıçbir suçsuzun yargılanmamasını düşunen adil ve dıkkatli bir hakim olarak takdım edilir. Pontius Pılatus Yahudıleri Jesu'yu asmalarından vazgeçirmeye çabalar ve gunah ondan gider. Her dort İncil'de de kuçuk değişıklıklerle tekrar eden bu anlatım açıkça Romalıları aklamak ve Jesu'nun oldurulmesının suçunu Yahudilere yıkmak amacına hızmet etmektedır.

Keza her dort incil'de gorulen gammaz Yehuda figuru de aynı amaca hizmet etmektedır; bu, otuz gumuşe Jesus'u düşmanlarına satan on iki havarıden birisidir. Onun adında Yahudı halkı temsil edilmekte, şahsında İncil yazarları adeta tüm Yahudileri damgalamak istemektedirler.

Hıristiyan dogmasında, Hıristiyan kultunde ve İncil'deki hikayelerde Yahudi ve pagan (hatta Yahudı duşmanı) oğelerın birbırı içine girdiği gormezlikten gelinemez.

Hıristiyan topluluklarda Yahudı ve Yahudı olmayan (onceleri pagan) gruplar arasındaki mucadeleler 1. yuzyılın sonu ve 2. yuzyıl boyunca amansız biçimlere burundu. Gerçi bu çatışmaların izleri daha sonraları Hıristiyan literatürden silinmeye çalışıldı, fakat bunlara kanonik kitaplarda dahi rastlamak mümkündür. Matta İncili'nde belirgin çelişkiler içindeki birbirine karşıt her iki eğilimin etkileri açıkça gorulmektedir

O halde kadım Hıristiyanlık hem Yahudı hem de pagan (Hellenik) inançları içermektedır Ne kı Hıristiyanlıkta bu nedenle yenı hıçbır şeyın görülemeyeceğini soylemek yanlış olur. Dahası Engels'in de farkettiği gibi, Hıristiyanlıkla dinin gelişımınde tamamen yenı bir dönem başladı.

Her şeyden once insanın gunahkarlığı ile bunun obur yuzu olan kurtuluş fikri yenidir. Engels bu gunahkarlık fikrinin Hıristiyanlığın ana düşuncesi olduğunun altını defalarca çizer:

"İkincisi, Hıristiyanlık, sesi sayısız kalpte yankılanmak zorunda olan bir tele dokunuyordu. Donemın tum kotülüklerine, genel maddı ve ahlaki sefilliğe ilişkın şikayetlere Hıristiyan günah bilinci cevap veriyordu: Bu böyledir ve başka turlü olamaz, dünyanın bozukluğundan sen, sız, hepiniz, senin ve sizlerin kendi iç çurukluğu suçludur. Ve hayır diyebilecek adam nerdeydi?"*

Günahkarlıktan iki onemli sonuç çıkıyordu: Bırıncisi, insanların başına gelen tum felaketlerın sebebi olarak gösterilen günahkarlık öğretisi, kitleleri sosyal kötuluklere karşı mucadelesının yonunü saptırıyordu. Bu öğreti daha iyi bir hayat uğruna yürutulen mücadelenin sorunlarını, günahlardan kurtulma alanına kaydırıyordu. İkincisi, bu öğreti kurtuluş fikrine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla kitlelere belirli bir dini tesellı verıyordu. Tum dunya günah içinde yaşıyordu, insanlar doğaları gereği günahkardır ve bu günahkarlık mitolojik olarak Adem'ın işledığı ılk gunaha bağlanmaktadır. Fakat bırısının insanları kurtaracağı

umudu varlığını korudu ve buradan kurtarıcı bir tanrı düşüncesi çıktı.

Bu fikir aslında yeni değildi. Kurtarıcı tanrılar Doğu kultlerinde de vardı ve çok eski bir soy ağacına sahiptiler. Kurtarıcı tanrılar tarihsel olarak sınıfsız toplum için karakteristik olan kültür kahramanları (Kulturheroen: Sınıfsız toplumdaki çoğu halklarda dünyanın yaratılmasından sonra insanlara ateş, yenilecek bitkiler ya da önemli araçlar gibi hayati öneme sahip şeyleri getirdiğine ve bunların kullanımını öğrettiğine inanılan mistik figür. -ç.n.) figürlerine kadar giderler.

Ancak Hıristiyanlıkta kurtuluş fikri merkezi, en önemli fikir haline geldi. Bu nedenle kurtarıcı Jesus Christus Hıristiyan kültünde ana figür halına gelmek zorunda kaldı.

Jesu Christi'nin kendisi, daha önce belirtildiği gibi, olağanüstü çok anlamlıdır. "Jesus Christus" tabirini bir isim olarak algılamaya ve bunu sadece bir kavramla bağlamaya alışmışız. Ne ki, İncillerde öyle değildir; burada iki farklı kavram sözkonusudur. Jesus bir özel isimdir ° Buna karşılık Christus cins isimdir, İbranice "Mesih" ("Moşiah"), "takdis edilmiş" kelimesinin Yunanca çevirisidir ve kral anlamına gelmektedir (Yunanca "christos" kelimesi "chrio": takdis etmek fiilinden gelmektedir.) İncillerde bu iki isim hemen hemen hiç (hikaye kısmında ise bir kez bile) yan yana gelmezler, Christus ismi çok seyrek görülür. İncillerin anlattıklarına göre Jesus kimseye kendisinin beklenen Christus, yani Mesih olduğu iddiasında bulunmaz. En güvendiği öğrencileri dahi bir kez bile öğretmenlerinin Christus olduğundan emin olmadılar. Sadece biri, Simon Petrus, bir keresinde Jesus'un "Ya siz Ben kimim dersiniz?" sorusunu "Sen Christus"sun diye cevaplandırır ve bu ongörüsünden dolayı Jesus, Simon Petrus'u orada gelecekteki kilisenin başı olarak belirler. Buna rağmen İncillerde Jesus'un çömezlerine kendisinin Christus olduğu üzerine konuşulmasının kesinlikle yasaklandığı belirtilir. (Matta, Bab. 16, 15-20; Markos, Bab 8, 29-30). Daha sonra Jesus, mahkemede başrahibin kendisine yönelttiği Christus olup olmadığı sorusuna olumlu yanıt verince, bu kendisine karşı yeterli suç kanıtı olarak kabul edilir. (Markos, Bab. 14, 61-64; Luka, Bab. 22, 67-71) Halk arasında onun Christus olduğuna inanılmadı; ondan "Fakat bu adamı bilirız, neredendir; fakat Mesih gelince, nereden olduğunu kimse bilmez" (Yuhanna, Bab 7, 25-27) diye bahsedilirdi.

İncillerdeki tüm hikayeler, yaptıklarıyla ilgili bu kadar çok rivayet dolaşan Galileli vaiz Jesus'un gerçekten Yahudilerin beklediği Mesih, yani Christus olduğuna ikna etmeye yöneliktir. İncillerdeki mesih öğretisi bu yönüyle, Mesihin (Christus'un) başını koyacak yeri olmayan sade bir vaiz olarak değil, tersine korkunç bir hükümdar, bir hakim ya da tanrının mistik kuzusu olarak takdim edilen eski Mesihçi ve apokaliptik eserlerden kesinlikle ayrılır.

Doğal olarak Jesu Christi'nın bu çok anlamlı kişiliği etrafında en sert ideolojik tartışmalar oldu. Daha sonraki tarikatlar ve rafizi akımlarla mücadelede Jesu Christi'nin kimliği sorunu çatışmaların ana konusunu oluşturdu.

Günahkarlık fikri, kurtuluş fikri ve insan kılığındaki tanrısal kurtarıcı fikri özetle Hıristiyanlığın temel düşünceleridir.

Peki Hıristiyanların aklına bu kurtuluş nasıl geldi? Burada tüm eski dinler için karakteristik olan, tanrıların öfkesini yatıştıran kefaret veya barışma kurbanları fikri ortaya çıkıyordu. Bu düşünce daha sonra Hıristiyanlıkta da çok büyük bir önem kazandı. Bu düşünceye göre, insanların Adem'den bu yana işledikleri tüm günahların kefareti Jesu Christi'nın fedakarca ve gönüllü ölümüyle ilk ve son

olarak ödenmişti Bu gönüllü fedakarlık insanlığı gunahtan kurtarmıştı. Bu kurtuluşu elde etmek için sadece Jesus Christus'a inanmak ve onun öğretisinin takipçisi olmak gerekiyordu. "... Hıristiyanlıktaki ilk devrimci (filonik okuldan devraldığı) temel düşünce" diye yazar F.Engels, "aracının büyük, gönüllü bir fedakarlığıyla insanların tüm zamanlardaki gunahlarının kefaretinin ilk ve son olarak ödenmesiydi — inananlar için."[10]

Bundan diğer fedakarlıkların gereksiz oldukları sonucu çıkıyordu. Nitekim kadım Hıristiyanlıkta tüm fedakarlık eylemlerinin ve torenlerinin gereksiz olduklarından kullanılmadıklarını görüyoruz.

Hıristiyan kilisesinin örgütlenmesi bir çırpıda olmadı. Kadim Hıristiyan belgelerde örgutlenmeden hemen hiç bahsedilmez. Burada, gezgin vaiz olarak faaliyet gösteren havariler ve peygamberler vardır. 2. yüzyılın başınadek Hıristiyan toplulukların yönetimi, daha sonraları "karizmatik" olarak adlandırılan, yani kutsal ruh tarafından kendilerine özel bir bağışlayıcılık, bir "karizma" verilmiş olan kişilerin elindeydi. Bu insanlar kesinlikle resmi olmayan bir makam sahibi olarak tek tek toplulukları ziyaret ediyor, oralarda ders ve vaaz veriyorlardı.

Topluluklarda ilk sureklı mevkı sahıbi olanlar dıakonlar ile piskoposlardı. Diakonlar (Yunanca "dıakonızo": işleri yurutmek, idare etmek) topluluğun düzenli ihtiyaçlarından sorumlu olurlarken, piskoposlar (Yunanca "episkopos": gözcu, murakıp) para ve varlıklarını yonetırdı.

Daha sonraları "presbıter"ler ("en yaşlılar") ortaya çıktı. 3. yüzyılda "başpiskoposlar" (metropolit), 4. ve 5. yüzyılda "patrıkler" gorunmeye başladılar.

Gnostisizmin (tanrıyı tanımaya çalışan dini-felsefi bir akım -ç.n) kadim Hıristiyanlıkta nasıl bir rol oynadığı sorusu tamamen aydınlatılmış değildir. Yunanca "gnosis" kelimesi bilgi, idrak anlamına gelir, fakat bununla gerçek, reel dünyanın tecrübeye dayanan bilgisi değil, tersine tanrının mistik bilgisi kastedilmektedir. Gnostikler mistiğe eğilim gösteren filozoflardı ve insanın tanrının sırrını ve dünyanın özünü akılla kavrayabileceklerini ileri sürerlerdi. Kilise tarihçileri gnostisizmi çoğunlukla, ortodoks Hıristiyan teologlar tarafından neredeyse baskı altında tutulmuş Hıristiyanlığın talı bir akımı, bir tanrıtanımazlık olarak yorumladılar. Bunun aksine diğer yazarlar gnostisizmin Hıristiyanlıktan değil, tersine Hıristiyanlığın gnostisizmden doğduğu, yani gnostisizmin Hıristiyanlıktan daha eski olduğu goruşundeler.[11] Muhtemelen bir yere kadar her iki görüş açısı da doğrudur Eski gnostisizm (1. ve 2. yüzyıldaki) Hıristiyan ideolojiyi gerçekten etkiledi: Daha sonraki gnostisizme (2 yüzyılın ortasından itibaren) "gerçek" Hıristiyanlıktan bir sapma olarak bakılırken, "Hıristiyanlığın babası" olarak adlandırılan İskenderiyeli Philon bir gnostikti.

Geç hellenistik idealist felsefeden kaynaklanan gnostisizmin özü, aydınlık ve iyi ruh ile karanlık ve acı dolu madde arasında bir dualizmdi. İyi ve büyük tanrı, yani ruh, "Pleroma" (kelime olarak "bolluk, çokluk") böylesi kötü bir dünyayı yaratamazdı. Dünya, çoğu gnostikçinin Yahudi Yehova ile özdeşleştirdiği herhangi bir ikincil, kötü ve sınırlı tanrı tarafından yaratılmıştır. Elle tutulamayan iyi tanrı ile bayağı maddi dünya arasında doğrudan bir temas yoktur. Fakat her ikisi arasında acı çeken insanlığı kurtaracak ve onu aydınlık ruhun ya da tanrının krallığına götürecek bir aracı, tanrısal bir logos (kelam, anlam, akıl) vardır. Ne kı, bu tanrısal kelam tüm insanlar için değil, sadece kutsal ruhun elini uzattığı "Pneumatikerler" (Yunanca "pneuma": nefes, ruh) için erişilebilirdir.

Gnostık kelam öğretisini Hıristiyanlık aldı ve kurtarıcı Christus'un şahsıyla

birleştirdi. Bu, özellikle gnostik ruh ile dolu olan Yuhanna'nın İncil'inde belirgindir: "Kelam başlangıçta var ıdı ve kelam Allah nezdinde idi, ve kelam Allah idı" (Bab. 1,1) Fakat çoğu gnostıkler Yahudi Hıristiyanlardan farklı olarak tüm Yahudi dinini kesinlikle reddediyorlardı; bunlar Yahudi tanrı Yehova'ya kötü bir yaratık olarak bakıyorlardı ve onu kendi aydınlık, büyük tanrılarının ve kurtarıcı kelamlarının karşısına koyuyorlardı. Yahudiliğin bu reddi tüm Ahdiatik'i reddeden Markion'un öğretisinde (2. yüzyılın yarısı) en keskin biçimiyle dile geldi. Markion ve diğer gnostiklerdeki Yahudı karşıtı bu duygu en üst noktasına vardı. Fakat Hıristiyanlık çok ileri gitmedi, aksine Yahudı dini ile kurtarıcı kültü arasında bir uyum sağlamaya çaba gösterdi.

Öte yandan gnostisizm, felsefi olarak eğitim görmüşlerle zenginlerin dünya görüşü olması ve kitleler için anlaşılmaz kalması nedenleriyle, zaten Hıristiyanlıkta egemen akım olamazdı. Kıtlelerın soyut felsefi kelama değil, canlı bir kurtarıcı figürüne ihtiyaçları vardı. Buna rağmen gnostik felsefeden bazı unsurlar Hıristiyan inanç öğretisine girdiler.

2. yüzyılın ortalarında Hıristiyan topluluklarda varlıklı kole sahipleri ve tüccarlar çoktandır iktidarı sıkı şekilde ellerinde tutuyorlardı ve bu demokratik-fanatik akımı baskı altına almayı başarmışlardı.

2. yüzyılın mistik ve eskatolojik (dünyanın sonu ve yeni bir dünyanın doğuşu, ölüm ve yaratılış, yaşamın en derin sorunları öğretisi -ç.n.) akımları aşıldıktan sonra 3. yüzyılda yeni tarikatlar ortaya çıktı.

Uzun yıllar süren düşünsel çatışmalar surecinde Hıristiyan dünya görüşüne farklı etik normlar ve ilkeler girdi. Hıristiyanlıkta stoacıların incelmiş ahlak anlayışlarının, köle ve ezilenlerin duygularına uygun duşen ahlaki ilkelerin yanısıra, köle sahiplerinin kaba ve tıksındirici düşünceleri de yer edinebildi.

Aslında İncillerde ve havarilerin mektuplarında, zamanımızın etik ve yaşam pratiğiyle çelişmeyen bir yığın ahlaki ya da günlük yaşamın pratiğiyle ilişkili belirlemeler vardır. Tum bu mantıkı ahlak kurallarını, Hıristiyanlık, antik filozof ve etikçilerden, esas olarak stoacılardan, ozellikle de Engels'in Hıristiyanlığın "amcası" olarak tanımladığı Seneca'dan devraldı.[12]

Fakat bu mantıki ahlak kurallarının yanısıra Ahdıatık literaturde ve hatta İncillerde köle sahiplerinin ahlak anlayışlarını dile getiren düşünceler de bulunmaktadır.

Hıristiyan etikteki bu çelişkililik Hıristiyan toplulukların sınıfsal bileşimlerindeki değişiklikleri yansıtmaktadır. Ezilen kitlelerin duygusu, fakirlerin yüceltilmesi ve zenginlerın lanetlenmesi şeklinde açığa vuruyordu: "Fakat vay size ey zenginler, çünkü sız tesellınızi almışsınız. Ey şimdı tok olanlar, vay size! Çünkü acıkacaksınız" (Luka, Bab. 6, 24-25), ya da "Ey bütün yorgunlar ve yükleri ağır olanlar, bana gelın, ve size ben rahat veririm" (Matta, Bab. 11, 28), ya da "O halde sonuncular birinci, ve birinciler sonuncu olacaklardır." (aynı yerde, Bab. 20, 16).

Fakat İncillerin yazarları köle ve ezilenlere duydukları sempatiyi belirtmelerine ve bunlara mükafatın gökte verileceğine sürekli dikkat çekmelerine rağmen, kölelerin yeryüzünde özgürlüğe kavuşturulabileceklerini hiç düşünmediler. Kölelik onlar için bir bakıma doğal, her şüphenin üzerinde ulvi bir şeydi. Daha sonra köle sahipleri ve diğer varlıklıların Hıristiyan topluluklara gırmesiyle bu eğilimi daha da güçlendi.

Tüm bu çelişki dolu sosyal ve ahlaki ilkelere rağmen Hıristiyanlıkta sabır, tevazu ve bağışlama vaazı egemen oldu. İncillerde bu ilkeler en uç biçimde

vaazedilirler, yerine getirilemez talepler ileri sürülürler: "Düşmanlarınızı sevin" diye vaazeder Jesus, "size eza edenler için dua edin; sizden nefret edenlere iyilik edin; size hakaret edenlere ve kovuşturanlara şefaat edin" (Matta, Bab. 5, 44.) Ve: "Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir." (aynı yer, Bab. 5, 39). İşte bu ahlak Hıristiyanlığa pek çok taraftar kazandırdı. Ne ki burada, bir Hıristiyanın çok az istisna bir yana bırakılırsa, bu talepleri hiçbir zaman yerine getirmediği ya da getiremeyeceği öncelikle belirtilmelidir. İkincisi bu taleplerin içerdiği mantıkı öz —ağırbaşlı ve mağrur bir şekilde kendine hakim olma, kendine ve diğer insanlara saygı gibi— asla özel olarak Hıristiyanlığı tanımlamaz, aksine bunlar stoacıların etikinden devralınmışlardır. Üçüncüsü ve sonuncusu, kölelik düzeninin somut şartlarında Hıristiyan vaaz ozunde bu düzenin savunulmasına vardı. Hakaretleri bağışlama çağrısı gerçi ilkesel olarak herkese yonelikti, ama doğal olarak ilk sırada sadece sürekli aşağılanan köleler ve ezilenleri ilgilendiriyordu. Hıristiyanlıktaki tevazu ve bağışlama gibi dinsel öğütler başlangıçtan beri egemen sınıfların lehine çalıştı.

Erken Hıristiyan kült oldukça sade idi ve hemen hemen hiçbir dini merasim tanımazdı. Olabilecek tum seramonilerle artık aralarına nifak sokulamayan insanlar arasındaki ilişkilerde, sadelik ve yapmacıksızlık Hıristiyanlığın diğer kültleri genletmesi için bir şarttı. Engels eski, insanları ayıran dini seremonileri reddetmesi ve boylelikle "mumkun ilk dünya dini"[13] haline gelmesini, Hıristiyanlıktaki devrimci oğelerden birisi olarak görür. Kadım Hıristiyanlıktaki seremoni kendini, öğretinin kurucularının anısına yapılan düzenli toplu akşam yemekleriyle sınırladı. Bu yemeklerde herkes kendi ekmeğini yerdi ve ulvi yazılar okunurdu; bu bir sevgi yemeği, bir "Agape" idi. Daha sonra Hıristiyan topluluklara diğer kultlerin taraftarlarının dolışmasıyla, eski dini rituellerin unsurları da Hıristiyan kültte yer aldılar.

Bilindiği gibi Hıristiyan rituelde insanları tanrının inayetine kazandırmak amacına hizmet eden ayinler ve ibadet hareketleri birinci derecede öneme sahiptirler. En eski ve aynı zamanda en önemli Hıristiyan kutsaması (sakrament), vaftiz ve akşam yemeğidir.

İnananların "Christi'nin et ve kanını" ekmek ve şarap şeklinde yedikleri akşam yemeği, tanrıların çok eski yemek törenlerini hatırlatır. Muhtemelen totem döneminden kaynaklanan bu tören özellikle tarımla uğraşan toplulukların dinlerinde gelişti. Bitkilerin koruyucu tanrısı inananlar tarafından bir insan ya da hayvan kılığında öldurülur ve yenirdi. Mithras ve Attis kültleriyle diğer Doğu kültlerinde ekmek ve şarabın toplu yenmesi toreni vardı. Kutsal olarak kabul edilen bu yiyecek ve içeceklerde besbelli tanrı cisimleştirilmek istenmiştir. Akşam yemeği ayini Yahudilerin bir kuzu kestikleri Passah rituеliyle de (Yahudilerin Mart ayında kutladıkları 8 günluk bayram. Kökeni hayvanların ilk doğurdukları yavrularının ay tanrısına kurban edildiği çoban bayramı, daha sonraları Mısırlıların geri çekilmelerinin hatırasına yapılan bir bayram şeklinde anlam değiştirdi. -ç.n.) ilintilidir. Kendini kurban eden Christus da bir kuzu şeklinde sembolize edildi (Christus ayrıca apokalipsede mistik bir kuzu olarak da görünür).

Akşam yemeğinin yanısıra, vaftiz töreni de ortaya çıktı. Vaftiz, yani su yardımıyla rituel temizlik, çok eski inisyasyon törenlerine kadar gider (gizli bir birliğe kabul etme törenleri -ç.n.). Gizli birlıklerde ve eski Doğu dinlerindeki gizemler kultünde yapılan dini merasimler daima rituel bir temizlikle başlardı. Bu inisyasyon torenlerine ikinci bir doğuş olarak bakılırdı. Rituel yakınma eleusinik

gizemler ile Dianisos'un ve Isis'in gizli kultlerinde gelenekselleşmişti. Hıristiyanlıkta vaftız, kurtarıcının ölümünün insanları özgürleştirmiş olduğu genel günahkarlık öğretisiyle bağlantılı olarak özellikle büyük bir önem kazanmıştı. Bu "miras olarak devralınan günahlardan" inananlar vaftız edilerek temizlenirler.

Kadım Hıristiyanlığın gelişimi Hıristiyanların kovuşturulması diye bilinen olaydan da oldukça etkilendi. Din olarak Hıristiyanlık sömürülen kitlelerin adil olmayan bir toplumsal düzene karşı ilkel bir protestosu anlamında, kölelerin ve ezilenlerin dini olarak doğdu. Din olarak sürekli yaygınlaştıkça, sonunda tehlikeli görüldü ve ezen sınıfların dikkatli bir çekingenliğine ve hatta bir ölçüde düşmanlığına hedef oldu.

Devlet gücünün Hıristiyan toplulukları kovuşturması besbelli kilise tarafından abartılmıştır. Kilise tarihçileri yerel olarak sınırlı ve daha az önemde olanlar bir yana bırakılırsa, on büyük kovuşturmadan söz ederler. Fakat bu kovuşturmalar daha sonraki Hıristiyan rivayetlerdeki gibi o kadar fazla ve kapsamlı olmuş görünmüyorlar. İmparator Neron ve Domitian zamanlarındaki ilk kovuşturmalar efsanevidir ve muhtemelen hiç olmamışlardır. Trayan zamanındaki kovuşturmaların olup olmadığı ise henüz tümüyle açıklığa kavuşturulmuş değildir. Kesin olarak kanıtlanan fakat kısa bir dönem süren ilk kovuşturma kral Decius (249-251) zamanında; en büyüğü de Diokletian ve naibi Maximian zamanında, 3. yüzyılın sonu ve 4. yüzyılın başlarında meydana geldi. Kovuşturmanın nedenleri politik niteliklıydı; hükümet Hıristiyan kilisesinin sadece mevcut politik düzene karşı protesto duygularını dile getirmekle kalmadığını, öte yandan kendisi için tehlikeli bir rakip haline geldiğini farketmişti. Ne ki Hıristiyan kilisesi bu mücadelelerde orgüt olarak kendini sağlamlaştırırken, kovuşturmalar sadece istikrarsız unsurların Hıristiyanlığın çoplüğüne gitmelerine vesile oldu.

Hıristiyan kilisesindeki değişiklik büyük iç çalkantıları beraberinde getirdi. Öncelikle de Hıristiyan toplulukların sosyal bileşimleri değişti. 3. ve hatta Hıristiyan kilisesinin ilerideki iktidar konumundan henüz çok uzak olduğu 2. yüzyılda, kölelerin yanısıra egemen sınıfların temsilcileri de Hıristiyan topluluklara bağlandılar. Varlıklı ailelerde özellikle kadınlar Hıristiyanlığa eğilimi gösteriyorlardı. Varlıklı Romalı kadınlar arasında Hıristiyan kilisesi çok büyük etkinliğe sahipti.

Yaklaşık hesaplamalar, devlet dini olmadan önce Hıristiyanlığın hiçbir zaman en yaygın dın olmadığını gösteriyor. Bizzat büyük şehirlerde bile nüfusun ancak beşte biri Hıristiyan topluluklara dahildi.

Bu bileşim doğal olarak Hıristiyanlık devlet dini olduktan sonra büyük ölçüde değişti. Topluluk üyelerinin sayısı oldukça kabardı. Orta katmanlar ve hatta köle sahipleri kitlesel olarak yeni dine katıldılar. Artık şimdi Hıristiyanlık kölelerin ve ezilenlerin dini değli, halkı zapt-u rapt altında tutmak isteyen egemen sınıfların hizmetinde bir dın haline geldı.

Egemen sınıfların Hıristiyan topluluklar içinde artan bu ağrılığına karşı, 2. yüzyıldaki montanıstlerden 4. yüzyıldaki donatislere kadar temelde "demokratik" olan akımlar cephe aldılar ve "zındık akımlar" olarak ortaya çıktılar. Ne ki tüm bu akımlar, örgütsel olarak sürekli güçlenen kilise tarafından bastırıldılar.

Fakat Hıristiyanlığın yaygınlaşması uzun süre, en azından Batı vilayetlerindeki şehirlerde sınırlı kalırken, taşrada çok yavaş dikiş tutturabildi. Taşradaki halk arasında eski pagan inançlar egemenliğini sürdürmeye devam ediyordu. Bu durum ayrıca kelime anlamı "köy sakinleri" anlamına gelen "paganus" kelime-

sinin ("pagus": köy, bölge) "dinsiz", "Hıristiyan olmayan" anlamında kullanılmasını da açıklıyor.

Kadim Hıristiyanlığın tarihsel anlamı uzerine genel bir yargıda bulunmak kolay değil. Bu sorun çok yonlüdur. Eski dınlere kıyasla kadim Hıristiyanlık, farklı kabile ve halklara mensup insanları ortak bir fikrın etrafında, yani, şüphesiz soyut olarak kavranan eşitlik fikrinde birleştirme imkanını yarattığı olçude bır ılerlemeydi. Hatta Lenın "Devlet ve Devrım" adlı çalışmasında kadim Hırıstiyanlığın "demokratık-devrımcı ruhu"ndan sözediyordu. Resmi ahlak anlayışı bakımından Hıristıyanlık eskı dinlerin ılkel ahlak anlayışından üstündü, fakat bu stoacıların etıkine kıyasla bir gerıleme anlamına da geliyordu. Tüm çelişkıliliğine rağmen genış kıtlelerin kavrama yeteneğıne uygun duşen Hırıstiyan inanç öğretisi, kultürel ılışkı bakımından temel bilımsel performansı, oldukça gelişkin felsefesı ve parlak sanatsal eserleriyle antık kulturun seviyesinin şüphesız altındaydı.

Roma İmparatorluğu'nun çokme donemınde devlet dını olan Hıristiyanlık Yunan-Roma kulturuyle birlıkte Cermenlere ve Slavlara ulaşır. 4. yüzyılda Gotlar ve Vandallar ve 5. yuzyılın sonunda da Franklar kendilerini vaftız ettirirler. 6. ve 9. yuzyıl boyunca Hırıstiyanlık yavaş yavaş en uzak Cermen kabılelerıne de yayılır. (Alemanlar, Bayerler, Frızonlar, Anglosaksonlar). 9. ve 10. yüzyılda Slav halkları arasında yaygınlaşır. 10. yuzyılda hemen hemen tüm Avrupa Hırıstıyan olmuştu. Buna karşılık Doğu'da Hırıstıyanlık, daha 4. yüzyılda Ermenılere ve Gurculere kadar yayıldıktan sonra, Zerdüştlerin ve 7. yüzyıldan ıtıbaren de Hırıstıyanlığın Doğu'da daha da yaygınlaşmasının önünü kesen İslam'ın çok güçlu dırenışıyle karşılaştı

15. ve 16. yüzyıldakı buyuk keşıfler donemınde mısyonerler Yeni Dünya'ya da Hırıstiyanlığı yayarlar ve bu kez sadece haçla değıl, ateş ve kılıçla. 20. yüzyılın başında Hırıstıyanlık en genış dın halıne gelır

Hıristiyanlığın ıç yaşamı ve kılıse ıçı ılışkıler polıtık tarıhın bir aynası durumundaydı. 3. ve 4. yuzyıl bovunca Roma İmparatorluğu'nun politik ve kültürel ayrışması Batı ve Doğu kilisesinin yavaş yavaş birbirinden ayrılması sonucunu doğurdu. Batıda ımparatorun iktıdarının gıderek sınırlanmasıyla ve imparatorluğun nıhayet 476'da parçalanmasıyla, kılısenın başı olarak görülen ve şimdi papa olarak adlandırılan Roma pıskoposunun ıtıbarı olağanustü derecede arttı. İmparatorluğun varlığını koruduğu Doğu'da ise tam tersıne İstanbul, Hatay, İskenderiye ve Kudüs patrıkleri böylesi bır ıktıdar konumu elde edemediler.

Roma katolik ve Yunan ortodoks kılıseleri arasında bugün bile varolan dogmatik farklılıklar buyuk olçude şunlardan kaynaklanıyor:

1. Batı kılısesı için kutsal ruh hem babadan hem de oğuldan, Doğu kilisesi için ise sadece babadan ileri gelmektedır; bu farklılık katolık ve ortadoks kiliselerin yöneticileri tarafından en önemli ve hatta yegane aşılamaz farklılık olarak görülmektedir. 2. Katolik kilisesının öğretısine göre azizler tanrıya özellikle hizmet etmişlerdir ve bu hızmetler kilisenin kendi ölçülerine göre üzerinde tasarruf edebıleceği adeta bir hazıne oluşturur. 3. Bu hazıne katolik kilisesine bedel karşılığı günah çıkarma beratı satma imkanını verdi. 4. Keza 1439 yılında Floransa konsülunün kabul ettiği katolik araf öğretisi de bu hazineyle ilişkilidir. Bu öğretiye göre günahkar ruhlar cennete gitmek için arafın alevlerinde ıslah olacaklar; arafta kalma süresi ruhun yakınlarının karşılığını odedıkleri kilısenin duasıyla kısaltılabilir. 5. Daha 9. yüzyılda geçerli olan Meryem'in bakire olarak hamile kalması öğretisi, katolik kılisesi tarafından 1854 yılında dogma seviyesine

yükseltildi. 6. 1870 yılında katolik kilisesi iman sorunlarında papanın yanılmazlığını dogma olarak ilan etti.

Avrupa ortaçağında sınıf savaşı, feodal baskıyla kilise baskısına ilkel protestonun dile getirildiği çok sayıda tarikat ve rafizilığin ortaya çıkmasına yol açtı. Bizans'ta Paulikiyanlar (7.-9. yuzyıl), Bulgaristan'da Bogomiller (10.-13. yüzyıl ve sonrası), Batı ülkelerinde Patarenler vb. sözü geçen tarikatlardan sayılabilir.

Tüm bu tarikatlara, Mazdaizm'den alınma ve iyi ile kötü arasındaki ezeli zıtlığı konu edinen dualist öğreti düşünsel dayanak görevini yükleniyordu. Maddi dünyanın tümü ile insan vücudunu kötü ruh, buna karşın insan ruhu ile ruhsal olan her şeyi iyi tanrı yaratmıştır. Durum böyle olunca rafiziler maddi dünyayı kötü olarak görüyor, kadim Hıristiyanların çileci yaşamına geri dönülmesi yönünde propaganda yapıyorlar, kilise ve onun (seremonilerini) reddediyorlardı. İktidarı feodal devlet gucuyle birlikte elinde tutan kilise kıtlelerın tüm bu kendiliğinden muhalefet hareketlerini acımasızca ezdi.

Bu başkaldırıların kesın olarak kökünü kazıyabılmek için papalık 12. yüzyıl sonlarında ozel bır kilise mahkemesi kurdu: Her şeyden kutsal olan engizisyon. Tüm rafizi ya da rafizi olduğundan kuşkulanılanlar yalnızca bır ihbara dayanılarak, sanıkları normal olarak ağır ışkencelerden sonra yaktıran engızısyon mahkemelerine teslim edıldıler. 13. yuzyılda engızısyon işleri, Dominikan rahıplerının yetkisine teslım edıldı. Engızısyoncular yalnız rafizleri değil, "cadı" ye "büyücüleri" de kovuşturdular. 1487'de "Cadı Balyozu" denılen, cadıların ve diğer kilise düşmanlarının yakalanıp yargılanmasını konu edinen el kıtabı yayınlandı. Engizisyon, yüzbınlerce suçsuz kurbanı ya yakmış, ya da ışkence ile öldürmüştür. Engizisyon özellikle İspanya'da acımasızca hukmunü surdürmüştü. (1478'den itibaren "kralıyet" engizisyonu)

Batı Avrupa'da, Doğu Avrupa'ya göre daha canlı bır polıtik kultürel yaşam hüküm sürmekteydi. Ve bu yüzden de Batı'da daha kapsamlı teoloji ve din felsefesi literatürü oluştu. Batı'da kılısenın dogmalarıyla antık bılgılenme ıle bilimin her nasılsa varlığını surdurebi.mış kalıntılarını herhangı bır biçımde bağdaştırma denemelerine girişildi. Ve böylelikle kendine özgu bir kılise "bilimi", skolastik (12. ve 13. yuzyılda) doğdu. Skolastık teologlar, kılise oğretisiyle Aristo felsefesini bağdaştırmaya çalıştılar. Bunlar; bılımı, ya da o zamanlar bilim yerine konan şeyi ve felsefeyi dının hızmetine koştular. O zamanlar revaçta olan deyim ortaya çıktı: "Felsefe teolojının oda hizmetçısıdır." (Philosophia est ancilla theologia). Canterburyli Anselm, Petrus Abaelardus, Albertus Magnus ve günümüzde dahı katolık çevrelerce eşsız bılge sayılan Aquinolu Thomas ilk ve en tanınmış skolastıkçılerdi. Skolastığın kaleleri Paris, Bolonya ve Oxford üniversiteleriydi.

Hıristıyan ınanç öğretisini "rasyonelleştirmeye" uğraşan bu teologlara karşın, kilısenin diğer temsılcileri dının bılimle bağdaşamayacağından emindiler. Bu ıkinciler mıstisizme eğilim gösteriyorlardı. Bunlar, tanrı ile birliği gaye edınmiş olup, kendılerini çilecılığe bırakmış ve bunu da esrimeye dek vardırıyorlardı. İnsan aklını horgörüyorlardı. Tertullian şöyle der: "İnanıyorum, çünkü akla aykırı". (Credo quia absurdum).

Ortáçağ'ın en tanınmış mistikçisi Clairvarux Bernhard (12. yüzyıl) kilise gerçek bilime son derece kuşkulu bakıyordu. Özgür bilimsel araştırmayı ısrarla reddediyordu. Çünkü ruhbanlar haklı olarak bu durumda kılise otoritesi için bır tehlıke gorüyorlardı. Bılim, ozellıkle rönesans devrinde sert kovuşturmalara uğradı. Özgür düşünen araştırmacılar ya hapse atıldı, bazan ıdam edıldı yahut da

tehdit ya da şiddet zoruyla inkara yöneltildi. İngiliz filozof ve bilgini Roger Bacon (13. yüzyıl) uzun yıllar bir manastır zindanında yatmak zorunda kaldı. Kopernikus öğretisi lanetlendi ve yasaklandı. İtalyan filozof ve bilim adamları Giordano Bruno ve Lucillio Vanini yakıldılar. Büyük astronom Galilei dünyanın güneş çevresinde döndüğü tespitini inkar etmek zorunda bırakıldı. Başka birçok bilimadamı da kovuşturmaya uğradı. 1559'dan bu yana katolik kilisenin hoşuna gitmeyen tum kıtapların içinde yer aldığı bır "yasaklı kitaplar listesi" papalık tarafından düzenli olarak yayınlanmıştır (Index Librorum Prohibitorum). Engizasyonun odun yığınları üzerinde yanarak can veren insan sayısı "Hıristiyan Şehitler"in sayısından kat kat fazladır. Başka hiçbir dın, bilim ve ozgür düşünceye Hıristiyanlık kadar acımasızca baskı uygulamamıştır.

16. yüzyılın başlarında Orta ve Kuzey Avrupa'da feodalizm ile kilisenin dış görünümünü oluşturan katolik ve papalığın despotluğuna karşı aslında bir burjuva hareket olan reformasyon dikkatleri çekmeye başladı. Bu hareketin gelişim sureci içinde Roma katolikliğiyle bağlarını koparan çok sayıda protestan kılisesi oluştu Bunlar arasında Almanya'nın bazı bolumlerinde ve İskandinavya'da iktıdarı ele geçiren Lutherizm, İsvıçre, Hollanda ve İskoçya'da Kalvenizm, İngiltere'de Anglikanizm (Episkopal kilise) en önemlileridir. Protestanlığın belırgın özellikleri şunlardır: Her şeyden önce dınle ılgılı sorunlarda tek otorite olarak İncili tanıması (Ortodoksluk ve Katolıklık ise "Kutsal Devralım"a, yani kilise otoritesine büyük önem verirler), "ınanç yoluyla" tanrı katında aklanma" (Katolik kılısesınde ise bu "hayır ışleyerek", yanı kılıseye bağışta bulunarak mümkün olur), yalnızca ıkı kutsal eylemi (sakrament) tanıması (vaftiz ve kutsal akşam yemeği), ki bunlar yalnızca ınancın gucüyle geçerlı sayılırlar (katoliklerde ise otamatik olarak, kendiliğinden).

Tüm bu sayılan ılkeler doğrudan feodal mekanızmaya ve merkezileşmiş katolik kilisesıne karşı çıkışlardı Protestanlık dınsel yaşamda ağırlığı kiliseden tek tek bireylere kaydırmıştı. Reformasyon, Kuzey Avrupa ülkelerini papalık tahakkümünden kurtarmış, ruhanı (dınsel) hakımıyetı Almanya ve İskandinavya'da derebeylere ve krallara, İsvıçre ve Hollanda'da cumhuriyetçi burjuvaziye, İngiltere'de ise merkezıyetçi monarşiye ıntıkal ettırmıştı. Burjuva protestanlığının en kararlı dalı, katı çılecı ruhu, karanlık fanatızmi ve tanrı tarafından seçılmişlik oğretısıyle Kalvenizm olmuştu. Kalvenizm hakkında Engels şöyle der: "Onun ilahi tercıhı, rekabete dayalı ticaret dünyasında başarı ya da iflasın kışinin eylemine ya da yeteneğine değil, ondan bağımsız koşullara bağlı olduğu gerçeğinin dini ifadesiydi "[4]

Reformasyonun gelişım süreci içerısinde ve daha sonra kiliseden ayrılan Anabaptistler, Bohemyalı Bıraderler vb. tarıkatlar plebıen-demokrat çizgideydıler. Gene de bunlar, özellikle de Baptıstler, Kuekler, Metodistler, Mennonıtler vb. büyük kapitalist sömürucülerın çıkarları doğrultusunda çalıştılar.

Protestanlığın daha baştan çok sayıda akımlara, kılıselere bolünmüş olmasına ve günümüzde bile yeni protestan tarıkatların ortaya çıkmasına karşın katolıklık katı merkezıyetçi bir din olarak kaldı. Ancak 1870'de İsviçre ve Güney Almanya'da Papa'nın "yanılmazlığı" dogmasını tanımayanların oluşturduğu eski katoliklerden küçük bir grup kopmuştur. Sözü geçen eski katolıkler, kılise yönetiminde demokratikleşmenın yanında ibadette basitleştırmeyi gerçekleştirdıler. 1920'de Çekoslovakya'da katolik dın adamlarıyla inananların bir bölümü Roma'dan ayrıldılar. Ne ki, bu ayrılma, Vatikan'ın yeni kurulan devlete karşı düşmanca tutumundan kaynaklanıyordu. Ve böylelikle bağımsız Çekoslovak kilisesi oluş-

tu. Ne ki, bu kopmalar sayıları günümüzde 550 milyonu aşan katolik mananların küçük bir bölümünü kapsıyordu.

Katoliklik günümüzde Güney ve Batı Avrupa'nın hemen tümüne yayılmış durumdadır. Portekız, İspanya, İtalya, İrlanda, Belçika, Avusturya, Polonya, Fransa, Macaristan, Çekoslovakya ve Kuzey-Batı Yugoslavya'da (Slovenya ve Hırvatıstan) önde gelen din bu dındır. Sovyetler Birlığı'nde katolık Lıtvanya ve Doğu Letonyalılar arasında varlığını korumuştur.

Avrupa dışında katolıklık Latin Amerıka'da önde gelmektedir. ABD ve Kanada'da (Frankokanadalılar) çok sayıda katolik bulunmaktadır. Afrika, Asya (orneğın Fılipınler) ve Okyanusya'nın bır çok ulkesınde halkın bir bolümü mısyonerler tarafından bu dıne ıhtida ettirilmişlerdır

Doğu ve Güneydoğu Avrupa'da Grek-Ortodoks ınancı Bızans elıyle yayılmıştır. Rumlar, Bulgarlar, Romenler, Sırplar, Karadağlılar ve Makedonların büyük bir bölumü Grek-Ortodoks kılısesıne bağlanmışlardır. Hıristıyanlığın 10. yüzyılda (988 yılında Vladımir'ın hukmu altındakı Rusların ıhtıda ettırılmeleri) ulaştığı Rusya'da Ortodoksluk resmı dın oldu.

Kitlelerin kılise tarafından tasdik ve kabul goren feodal baskıya karşı boğuk protestosu bazan resmı kılıseye karşı çeşıtlı hareketler bıçımında kendını gostermiştir.

Yüzyıllar boyunca Hıristıyan kilisesı tüm Avrupa ulkelerinde feodalızm ve serflik düzeninin bir dayanağı olmuştu. Kapıtalızmın ortaya çıkmasıyla Hıristiyan inanç öğretisi ve kılise orgutlenmesının kapıtalızme uygulama gırişimleri de başladı. Ve böylelikle protestan kılise ve tarıkatları doğdu. Ne kı kapıtalizm kesin olarak yerleştıkten ve Ortaçağ feodalızmını aştıktan sonradır ki, katolık kilisesi de yeni toplum duzenine uymak zorunda olduğunu gordu.

Ama daha 19. yüzyılda Avrupa ve Amerika'da sosyalıst ışçı hareketlerı ortaya çıktığında tüm Hıristıyan kılıselerde yenı değişimler oluşmaya başladı. Giderek artan bır yoğunlukla sosyalizme yönelen kıtleler uzerındekı etkıkısını yıtırmemek ıçın kılıse —özellıkle de katolık kılısesı— ışçılere yönelık propagandasına hız verdi. 19. yuzyılın 80'lı yıllarında —sözde Hıristıyan sendıkalar kuruldu (Belçika'da 1886 yılında, Fransa'da 1887 / 20. yüzyılın başında bunlar enternasyonal düzeyde orgutlendıler. Hıristıyan Sendikalar Enternasyonal'i 1911'de kuruldu). Bu sendıkalar ozellikle Belçıka, İtalya gıbı guçlü katolik sıyasi partilerin ortaya çıktığı katolık ulkelerde etkın oldular Bundan başka çok sayıda katolik gençlik, kadın, spor vb. örgütler de bulunmaktadır.

Kilise adamları bilimle olan ilişkileri bakımından da kendılerını değiştirmek durumundadırlar. 19. ve 20. yuzyılda doğa bılımlerının kaydettığı büyük gelişme, modern bilimle eski İncile dayalı dünya gorüşunun bağdaşamayacağını açıkça gozler önüne sermiştir. Her ne kadar ABD'li protestan teologlar arasında bugün bile sıkı sıkıya vahiy inancına dayanan ve bılıme hiçbir odün vermeye yanaşmayan radıkal hareketler var olsa da, ılerı gorüşlü katolik ve protestan teologlar Hıristiyan dogmatığı ile bılimi bağdaştırma çabalarına çoktan başlamış bulunuyorlar.

NOTLAR:

1) F.Engels· **Kadim Hıristiyanlığın Tarjihi Üzerine**, age. s 464
2) F Engels, **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlık**, age. Cılt 19, s 302-303

3) Age. s.303-304.
4) F.Engels: **Kadim Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine**, age. Cilt 22, s 449. Kadım Hıristıyan toplulukların sosyal bileşimine ılışkın başka görüşler de vardır. Örneğın Karl Kautsky sozkonusu toplulukların kölelerden değil de, kentlerin mülkiyetsiz özgür halkından, "proletarya"dan oluştuğu görüşündedir. (**Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı**, 1908). Buna karşın R J.Wipper, eski çalışmalarından bırında (1918) Hıristıyanlığın ılk önce maddı durumu ıyı tıcaret erbabı arasında taşrada ortaya çıktığı, buna da sözü geçen kımselerin Romalı tuccar, tefeci ve memurların ımtıyazlarına olan öfkelerinin yolaçtığı görüşünü savunmaktadır. Daha sonrakı çalışmalarında ıse Wipper, Hıristiyanlığın yandaşlarının I. yüzyılda köleler ve zulüm görenler arasından çıktığını teslım etmış, ama 2 yüzyılda bu dının zenginlerın dını olduğu ıddıasını sürdurmüştür.
5) Bırkaç çağdaş araştırmacı, örneğin S.I.Kovalyov, Hıristıyanlığın gene de ilk önce Filistin'de ortaya çıktığı görüşündedir.
6) F.Engels: **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlık**, Karl Marx/F.Engels. Tüm Eserleri, Cilt 19, s. 298.
7) Haç bır dınsel sembol olarak tüm dünya ülkelerinde, eski Çin, Hindistan, Afrika ve Amerika'da yaygındı, hatta Avusturalyalılarda totem anlamına ılışkın çok çeşitlı tahminler vardır: Bazıları onu bır ateş sımgesı (belkı de başlangıçta tahta bır çakmak, ateş yakma aracıydı), bazıları da güneş sembolü, ya da bereket sembolü olarak görmektedırler. Bunun gibi gamalı haç da çeşıtlı anlamlara yorulmaktadır. Kuzey Amerikalı Kızılderılıler için haç dört yönün sembolüdür ve aynı zamanda dort elemente tapılmasıyla ılışkılıdır
8) F.Engels: **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlık**, K Marx/F.Engels, Tum Eserleri, Cilt 19, s. 304.
9) Bırkaç yazar (örneğın Nemoyevskı ve Drews) Jesus adı bile (İbranice Yeşua) bir insana değil de bır tanrıya ışaret edıyordu ve Filistin'de eskıden berı Jesus adında bir tanrıya tapıldı. Bunu belırtırken de sozkonusu yazarlar, Ahdicedit'dekı guneşın hareketını durduran Yosua'nın hıkayesıne ışaret etmektedırler.
10) F.Engels. **Kadim Hıristiyanlığın Tarihi Üzerine**, K.Marx/ F.Engels, Tüm Eserleri, Cılt 22, s. 459
11) A.Drews **Gnostisizmden Hıristiyanlığın Doğuşu**, Jena. 1924.
12) F.Engels **Bruno Bauer ve Kadim Hıristiyanlığın Doğuşu**, K Marx/F.Engels. Tüm Eserler, Cilt 19, s 298.
13) Age.
14) F.Engels: "**Ütopik Sosyalizmden Bilimsel Sosyalizme**" İngılızce baskıya önsöz —1892—) age. Cilt 22, s.300.

TÜSTAV

"hıristiyanlığın özü"nden

ludwig feuerbach

... Din insanla hayvan arasındaki önemli farka dayanmaktadır — hayvanların dini yoktur. İnsanla hayvan arasındaki bu önemli fark nedir? En basit, en genel ve en popüler yanıt şudur: Bilinç... Bilinç neredeyse, bilim yetisi de oradadır. Bilim türlerin bilincidir. Yaşamda ilişkilerimiz bireylerledir, bilimde ise türlerle... Hayvanın sadece tek, insanın ise iki yaşamı vardır: Hayvanda iç yaşam dış yaşamla birdir — insanın ise bir manevi bir de dış olmak üzere iki yaşamı vardır (...)

Hıristiyanlığın temel dogmaları özlemi çekilen arzulardır. Hıristiyanlığın özü ruhsal yaşamın, duyguların özüdür. Acı çekmek davranmaktan daha rahattır; başkası tarafından kurtarılmak kendi kendini kurtarmaktan, selameti başkasından beklemek kendi eyleminin gücüne bağımlı kılmaktan daha rahattır; sevmek çaba harcamaktan, tanrı tarafından sevildiğini bilmek her varlıkta doğuştan bulunan yalın, doğal sevgiyle kendi kendini sevmekten daha rahattır; başkasının sevgi dolu gözlerinde kendini yansıtmak kendi ben'inin boş aynasına ya da doğanın engin okyanusunun soğuk derinliklerine bakmaktan daha rahattır (...)

Dinin ereği insanın iyiliği, selameti, mutluluğudur; insanın tanrıyla ilişkisi, kendi selametiyle olan ilişkisinden başka bir şey değildir: Tanrı, insanın selametini, mutluluğunu gerçekleştirmek üzere gerçekleştirilmiş ruhsal selamet ya da sınırsız güçtür. İnsanın selametini öteki dinlerden daha çok gozeten Hıristiyanlık bu yüzden kendini tanrı öğretisi değil, selamet öğretisi diye tanımlamaktadır. Ama bu selamet dünyevi mutluluk değildir (...)

Evlilik tanımayan, çileci bir yaşam cennetteki ölümsüz yaşama giden en kestirme yoldur; çünkü cennet doğaüstü, cinsiyetsiz, mutlak öznel bir yaşamdır... Cennet yaşamı ya da ölümsüzlük Hıristiyanlığın tipik bir öğretisidir... Kişisel ölümsüzlüğe duyulan inanç, kişisel tanrıya duyulan inançla özdeştir; yani kişinin cennetteki ölümsüz yaşama duyduğu inanç neyi ifade ediyorsa, aynı şeyi mutlak, sınırsız kişiliğin özü olan tanrı da ifade etmektedir (...)

Din insanın kendi varlığına karşı aldığı tavırdır... Hıristiyan sofizminin merkezi, en yüce ilkesi tanrı kavramıdır. Tanrı insansal bir varlıktır, ama bir başka, insanüstü bir varlık olması da gerekmektedir. Tanrı genel, arı varlıktır, varlık düşüncesidir, ama kişisel, bireysel bir varlık olması da gerekmektedir; ya da: Tanrı kişidir, ama yine de genel, yani kişisel olmayan bir varlık olması, bir tanrı olması gerekmektedir... dir, dır derken öne sürülenler, gerekir, gerekmektedir'de yadsınmaktadırlar. Bu temel kavram, sadece sofizmalarla ortaya çıkarılan bir çelişkidir. Bizimle ilgilenmeyen, dualarımızı işitmeyen, bizi görmeyen ve sevmeyen bir tanrı, tanrı değildir (...)

20. yüzyılda engizisyon

j.r.griguleviç
çeviren: zeliha könen

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Kilise mensupları ve ruhbanlar arasında, kapitalist toplumun yeni koşullarının ruhuna uygun olarak kilisenin de yenilenmesi gerektiğini savunan yeni bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu akımın adına "çağcıllık" denilmiştir. Özellikle Papa X. Pius'un (1903-1914) ömrü boyunca aleyhinde çalıştığı bu çağcıllık (modernizm) ortaya bütünlüğü olan bir doktrin koyamamıştır. Ancak akımın bütün taraftarları, kilisenin geleneksel öğreti ve belgilerinin genel olarak revize edilmesi ve çağın zorunluluklarına uyarlanması gerektiği konusunda hemfikirlerdi. Dini, kişisel bir vicdan sorunu olarak değerlendiriyor ve buna göre de, inancın otoriteye değil, kişisel deneyimlere dayanması gerektiğini savunuyorlardı: Kilise tarihsel İsa tarafından kurulmuş bir şifa ve selamet yuvası değ ldı; tersine, inançlı-dindar toplum ruhunun bir meyvasıydı. İlk Hıristiyanlıkla "bugün" arasındaki ilişki, ağaç ile tohum arasındaki ilişkiye benzer biçimde ele alınmalı, bir gelişimin ürünü olarak görülmeliydi. Aynı şekilde dogma öğretisi de (yaradılış kuramı) ikincil bir öğretiydi ve yalnızca "töz" esas kalıcı olandı. Biçimi ise bir oluşumdu, insan elinden çıkmaydı; dolayısı ile değişkendi (felsefi-dogmatik çağcıllık). İncilin anlatıları-betimlemeleri nesnel olayların birer raporu değillerdi; tersine, inançlara göre biçim kazanmışlardı. İncilin eleştiri suzgecinden geçirilmesi ve salt inançlara dayanan yönlerinden arındırılması gerekliydi (tarihsel-kutsal kitabın yorumlanması gereğını benimseyen çağcıllık). Kimi çağcıllar, kilisenin geleneksel özelliklerini-adetlerini Hıristiyanlığa aykırı buluyorlardı. İnançların tabular halinde kalıplaşmasına, bir mal gibi devredilmesine yol açtığını ileri süruyorlardı. Kilisenin bütün gösterişli ayin ve törenleri yerine, bütün bu şatafattan daha değerli olduğunu özellikle vurguladıkları içsel-kalpten, inancın öne çıkarılması göruşünü getiriyorlardı (dinsel-uygulamalı-çağcıllık). Katolisizm artık daha fazla çağdaş bilime kapalı durmayı

sürdüremezdi; tersi halde önce ruhsal, daha sonra da dinsel olarak kuruması, sonüp yitmesi engellenemeyecekti (eğitim-öğretimde çağcıllık). Kimi çağcılların saldırıları da kilise yasalarına-yapılanışına yonelmişti. Örneğin Papa'nın yanılmaz kabul edilmesine ve papalığın öncülüğüne karşı çıkıyorlardı. Siyasal açıdan çağcıllar Hıristiyan-demokrat akıma yakınlardı. Hatta bazıları "Hıristiyan sosyalizm" akımına doğru yanaşıyorlardı (sosyal-politik çağcıllık).

Çağcıllar, yukarıda değinilen pek çok istemlerinde protestanlarla görüş birliğine sahiptiler. Sonuç olarak çağcıllık, protestanizmin buyuk çoğunluğunu çoktan yaşama geçirmiş olduğu istemlere gecikmiş bir uyarlanmayı ancak yakalıyordu. Çağcıllık akımının Fransa'da (X. Pius "Fransız hastalığı" diye tanımlıyordu), İtalya'da, Almanya, İngiltere ve ABD'de hızla yaygınlaşması, Ortaçağ geleneklerinin halen çok canlı olduğu İtalyan hiyerarşisinde dehşetli bir korku yarattı. Gerçekte katolik kilisesinin merkezi aygıtını, yuce Roma selametini ellerinde tutan, eski geleneklere dayanarak yeni Papa'yı da kendi aralarından seçen İtalyan Kilisesi'nin "Furstleri" (beylikleri), çağcıllaştırma tezlerinin zafer kazanması halinde, ozellikle kilise bünyesindeki ayrıcalıklı konumlarını yitirebileceklerinden, saltanatlarını ellerinden kaçırmaktan korkuyorlardı.

X. Pius iktidarını karakterize eden temel ozellik, bu yeni "dinsizliğe-tanrıtanımazlığa" karşı sürdurulen amansız savaş olmuştur Bu Papa için çağcıllık sadece katolik dinini değil, butun dinleri tahrip edip yıkabilecek "her tur kâfirin bir araya geldiği karmakarışık bir yer" olmuştur O'na gore "çağcıllıktan arta kalabilecek tek şey ateizm ve dinin sonudur"

Bundan dolayı Pius Engizisyon Komisyonu'nun çalışmalarına ozel bir önem vermiş ve çağcıllık akımına karşı savaşıma seferber etmiştir İktidarının ilk tasarruflarından olan, 17 Aralık 1903'de çıkartılan "Romanis Pontificibus" buyrultusu (kararname) ile piskoposluk sandalyesi için adayların seçilme hakkını Ruhaniler Meclisi'ne devretmiştir. Kısa bir zaman sonra gunah çıkartma ve Papalık affının yerine getirilmesi hakkını dahi bu Meclise bahşetmiştir.

Papalık, 3 Temmuz 1907'de yayımlanan "Lamentabili" buyrultusuyla çağcıllık tezlerini mahkum etti. Bu, bir anlamda yinelenen yeni bir "Syllabus" olarak kabul edilebilir. Çunku burada doğrudan saptıkları için mahkum edilen 65 çağcıl, esas olarak George Tyrell ve Alfred Loisy'nın yazılarından seçilmişti. Aynı yılın 8 Eylül'ünde çıkartılan "Pascendi dominici gregis" başlıklı Papalık fermanında ise çağcıllık goruşu kendi içinde felsefi, tarihsel ve pratik kilise uygulamaları açısında butunluğu olan bir sistem olduğu savıyla ele alınmaya çalışılıyor ve lanetleniyordu. Ferman, aynı zamanda katolik kilisesine bağlı bütün piskoposluklarda ozel "denetleme komisyonlarının" kurulmasını ve çağcılların yazıları ile etkinliklerini çok sıkı biçimde, hassasiyetle kontrol etmelerini emrediyordu.

X. Pius'nin kesin onayıyla, Papaya yakınlığıyla bilinen Praelet U.Benigni'nin başkanlığında gizli bir organizasyon kuruldu. Organizasyonun adı Sodalitium pianum'du ama aynı zamanda La Sapiniere olarak da biliniyordu. Gorevi ise kardinaller de içinde bütün kilise hiyerarşisinin çağcıllığa duyabileceği olası sempatiyi dikkatle izlemekti. Boylelikle entrikalar, anonim suçlamalar ve gammazlamalardan dolayı,kilise kimseye güvenemez olmuş, yoğun bir tedirginlik ve kuşku ortamı yaratılmıştı. Çağcıllığa karşı sempati duydukları belirlenip suçları kanıtlanan hiyerarşiler makamlarından uzaklaştırılıyordu. Engizisyon tarafından soruşturulup izlenenler direnmeye yeltenir, bu konuda inat ettikleri taktirde kiliseden afaroz bile ediliyorlardı. X. Pius, 1910 yılında ozel bir anti-çağcıllık

yemini icad ederek yurürlüğe koydu. Teoloji Fakultelerinin profesörlerinden, takdıs törenlerini yüruten, çeşıtli kademelerde gorev alan ruhani kişılere, Papalık Sarayının her tür çalışanları, keza Vatikan'a bağlı kurum ve kuruluşların çalışanlarından, ruhani tarıkatlarının yüksek makamlarında yer alan saygın üyelerine, rahıpler ve engızisyon komitesı üyelerine kadar harkes bu yemine bağlı kalmak zorundaydı. Aynı sıralarda farklı düşunenlerın ızlenmesı ve kovuşturulması konusunda engizisyon yöntemlerine karşı yükselen protestolar sonucunda Papalık "Roma ve Katolik Engizısyon'un Kutsal Ruhaniler Meclisi" tanımlamasını değıştirmek zorunda kaldı. 29 Haziran 1908 tarihinde çıkartılan Sapienti consilio yasasıyla da "Kutsal Offizıum'un Ruhanıler Meclisı" adını aldı. Böylelikle insanların nefretini kazanmış engızisyon ismi ortadan kaldırılmış oldu; ancak gerçekte değışen bır şey yoktu. Ruhanıler Meclısı'nın uygulamaları aynı ıdi. Yeni adıyla surdurduğu ışlev değışmemıştı· Kılıse bünyesinde olduğu kadar, kılise dışında da, kılise anlayışının değışmemesı ıçın savaşıyordu.

X. Pius, demokratık sosyal reformlardan yana oldukları ıçin Hıristiyan demokrat anlayışı benımseyen kitle orgutlenmelerine karşı guvensizlik duyuyor ve kuşkuyla bakıyordu Reformlardan yana olan bu akım, Italya'da, katoliklerin ulkenin polıtık yaşamında aktıf rol alması ıçın çabalıyordu. Oysa bu polıtık çizgi Vatikan'a ters duşuvordu. Çunku Vatıkan'ın sıkı sıkıya tutunduğu politika, İtalyan Devletını protesto etmekti. Ayrıca Papa'yı korkutan bır diğer husus, bu akımın sosyalıstlerden etkılenebıleceğıydı Papa 1907 yılında "Opera dei congressi" isimli katolik kıtle orgutunun dağıtılmasını talep ettı ve bu orgütün lıderi Romulo Murrı'yı geçıcı olarak gorevden uzaklaştırdı; bu arada yazıları da Index'e alınmıştı. İkı yıl geçmeden de kılıseden afaroz ettı. 1910 yılının Ağustos ayında, "Fransa'nın Pıskopos ve Başpıskoposuna Mektup" adlı yazısıyla bu kez de, 1894 yılında Marc Sangnıers lıderlığında bır grup katolık tarafından kurulmuş olan Fransız Hıristıyan demokratık kesımın temsılcısı kabul edılen "Sillon" örgutünü mahkum edıyordu. Cumhurıyet ile kılise arasında barış ve uzlaşma sağlanmasını amaçlayan bu orgut, kılise mensuplarının gerıcılık ile işbırlığine gırmesine karşı çıkmaktaydı Sangnıer boyun eğdı ve "Sillon"un yönetiminden çekıldi, diğer üyeler Pıskoposluğun yonetiminde "Sıllons catholiques" adı altında yenıden orgutlendıler. Çağcılların eserlerı ıse Index'e alındı. Teolog Alfred Loisy'nın butün yazıları, Louis Duchesne'nin "Eskı Kilise'nin Eleştırel Tarihi" adlı eseri Hermann Schell'ın "Gelişmenın Temel İlkeleri Olarak Katolisizm" (1897) ve "Eskı Devır ve Yenı İnanç" (1898) başlıklı katolık reformlar için Program Taslakları, keza "Katolık Dogma" (3 cılt-1899/1903) "Apollogetık"lerın ılk ıkı cıldi (Tanrı ve Ruh 1895/96) ve daha pekçok eser bu yazgının kurbanları oldular. X. Pıus kılise ıçınde gelişen butun demokratik tezler ve savunulara karşı uyguladığı kararlı ve yoğun baskı politikasının yanı sıra, yerine geçtığı XIII. Leo'nun polıtıkasını da surdürüyordu. Bu politika, İtalyan ve dıger ulkelerin buyük burjuvazıleri ile bağdaşıklığın güçlendirilmesini hedefliyordu. Vatikan, İtalya ıktıdarının, çalışan emekçılerın haklarını alma mücadelesine karşı uyguladığı sert önlemleri benimsiyordu. Dış politika konusunda ise Trablusgarp'ın ele geçırilmesini onaylıyordu. Nitekim İtalya'nın bu yeni sömürgesinın soyulup talan edılmesine Vatıkan da Banco dı Roma aracılığıyla 1911 yılında ortak oldu. X. Pius, Fransa'nın sömürgeleştırmek uzere işgal ettığı ulkelerde elde ettığı zaferleri de destekliyordu. Ancak XX. yüzyılın başlarında Fransa iktidarıyla keskin bır çelişkıye düştuler. Bu çelişkı 1904 yılında dıplomatık ilişkilerin tamamen kesilmesine kadar sürdü. Dinsel fanatızmı körükleyip alevlendırmek

için 1909 yılında, geçmişte engizisyon mahkemesinde yargılanan ve odun yığını üzerinde çarmıha gerilerek yakılma cezasına çarptırılan Jeanne d'Arc, azizler grubuna alındı. Fransa Cumhuriyetine duyduğu nefret X. Pius'u Almanya ve Avusturya'nın kucağına sürüklüyordu. Öyle anlaşılıyor ki, I. Dunya Savaşı, patlak verdiğinde, 1870 yılında kilisenin elinden devleti çaldığı için İtalya'yı asla bağışlamamış olan X. Pius, İtalya'nın ve "allahsız" Fransa'nın yenileceğine inanıyor, Merkez güçlerinin zafer kazanacağını umud ediyordu. Dünya Savaşının sonuna kadar Papa'nın omrü yetmedi. Bu büyük çatışmanın başlamasından kısa bir süre sonra öldü. Ölümünun ardına Papalık makamına seçilen XV. Benedict (1914-1922) de, resmen tarafsızlığı korumakla birlikte Almanya ve Avusturya'ya sempati besliyordu.

Büyük sosyalist Ekim Devrimi'nın zaferi Vatikan ve bütün ülkelerın katolik hiyerarşilerinde dehşetli bir korku ve şaşkınlık yarattı Daha sonra Papalık Makamına oturan XI. Pius (1922-1939) ve XIII Pius (1939-1958) özellikle aşırı gerici ve antikomunist-antisovyet tutumlarını sergilediler. Katolik kilisesi XI.-Pius yonetiminde Sovyetler Birliği ve komünizme düşmanlık temelinde Dünya emperyalizminin, hatta faşizmının en sadık bağlaşığı olmuştur. Bu Papa İtalyan devletiyle de uzlaşmaya vardı ve 1929 yılında Mussolini ile birlikte Lateran anlaşmasını imzaladılar. Boylece Kilise devleti Citta del Vaticano biçiminde yeniden kurulmuş oluyordu. Papa, 1929 ve 1930 yıllarında genç Sovyet devletine karşı "haçlı seferi"nin başlatıcısı ve uluslararası düzeyde savaşçı lideri olarak öne çıkıyordu. 1931'de "Quadragesimo anno" başlıklı yeni bir sosyal Enzyklika yayınlayan Papa, [40'lı yıllarda; XIII. Leos'un sosyal Enzyklika'sının (Rerum novarum) yayınlanmasından bu yana bu kadar geçmişti] bu fermanda, sosyalizm ve komünizmin karşısına Hıristiyan toplumunun ideali olarak faşizmin "daimi düzen" anlayışını koyuyordu XI Pius katolik kilisesini İtalya, İspanya ve Portekiz diktatörleri Mussolini, Franco ve Salazar'ı desteklemek üzere seferber ediyordu. Etiyopya'daki faşizmin saldırısını kutsuyor ve Almanya'da işçileri ve demokrasi güçlerini ezmeye yonelik karşı hareketi selamlıyordu.

İçeriği antikomünizm olan bu çizgi, XII. Pius tarafından daha da büyük bir enerjiyle sürdüruldü. II. Dunya Savaşı sırasında bu papanın sempatisi önce faşist güçlere yönelecekti, Sovyetler Birliği ve komunizm uzerinde zafer kazanacağını umuyordu. 1942 yılında Noel dolayısıyla yaptığı konuşmada şöyle diyordu: "Kilise yolunu her zaman dinsel motiflerle belirlemiş ve Marksist sosyalizmin çeşitli biçimlerini mahkum etmiştir. Şimdi de mahkum etmeye devam ediyor..."

XII. Pius İngiliz ve Amerikan gerici burjuvazisine bu şekilde çağrı yapıyor ve asıl düşmanın Hitler değil, sosyalizm ve devrimci işçi sınıfı olduğunun unutulmaması gerektiğini anımsatıyordu. "Yani Papa'nın Noel mesajı, Hitler ile barış yapılması ve SSCB'ye karşı savaş ilan edilmesi yolunda yapılan açık bir saldırı çağrısıydı." Ne ki, Sovyet ordusu faşist sürüsünü geriletip ezmeye başladığında ve Hitler'in yurttaşlarının yenilgisinin artık kaçınılmaz olduğu anlaşıldığında, Pius, Sovyetler Birliği'nin arkasında, ayrı bir barış anlaşmasıyla faşist rejimi korumaya çalışıyordu. Vatikan, politkasını değiştirerek Birleşik Devletler ve İngiltere'nin antikomünist ve antisovyet çevreleriyle bağlaşıklığa yöneldi. Fakat faşist güçlerin ezilmesinden sonra oluşan yeni dünya, Papa'nın görmek istediği, umut ettiği bir dünyaya benzemekten çok uzaktı. Savaş boyunca katolik kilisesinin seçkin temsilcileri ve pek çok dindar insan Vatikan'a karşı antifaşist direniş hareketine aktif olarak katılmışlardı. Avrupa'nın bir dizi ülkesinde artık ulusal birlik temelinde iktidarlar kuruluyor ve demokrat katoliklerın yanı sıra komü-

nıstler de bu iktıdarlarda yer alıyorlardı. Katolik emekçi kitleler arasında, sosyalist ve komünistlerle sendikal alanda birlik kurma eğilimi giderek güçleniyordu; bu yeni görüntüden dolayı Vatikan çok kaygılıydı. XII. Pius ABD'nin egemen çevrelerine baskı yapıyor, antifaşist koalisyonun açıkça kırılmasını öneriyor ve sıkça, artık pek yıpranmış olan komünizm hayaletiyle korkutmaya çalışıyordu. "Soğuk savaş" başladığında, bunu kişisel başarısı, kıvancı gibi değerlendirdi. İtalya ve Fransa'da Ulusal Birlik hükümetinden komünistlerin çıkartılması, Marshall planının kabul edilmesi, saldırgan NATO Paktı'nın kurulması, ABD'de yürütülen "cadı avı" ve antikomünizm histerisi yaratılarak körüklenmesi gibi gerici gruplaşmaların çeşitli kapitalist ülkelerde yürüttükleri hareketlerden memnun oluyordu.

Ne ki, savaş yılları boyunca antifaşist mücadelenin kızgın korları üzerinde yürümüş olan geniş emekçi kitleleri, Vatikan'ın antikomunist yörüngesine girmeyi reddediyordu. İtalya'da, Fransa'da ve daha başka ülkelerde yapılan parlamento seçimlerinde katolik hiyerarşisinin direktiflerinin tersine milyonlarca emekçi oylarını komünist adaylar, ya da onlara yakın görüşleri savunan adaylar yönünde kullandıkları gibi, barış mücadelesine de aktif olarak katılıyorlardı. Sendikal birliği güçlendiriyor ve emperyalist güçlerin saldırgan politikalarını mahkum ediyorlardı. XII. Pius onları dizginlemek ve emperyalizm yörüngesine kaydırabilmek için katolik kilisesinin sınanmış ve etkin tüm araçlarını, karşıtlarını sindirmek için tekrar işletmeye girişti. Öğüt yollu uyarılar, ihtarlar, ihtar cezaları (Monita) —ve sonuçta yargılayıcı, lanetleyici ulu sözlerle afaroz etme... Bu yüzden, iktıdarı süresince bu Papa'nın Kutsal Ofizyium'un Ruhaniler Meclisi'ne özel bir sevgiyle bağlı oluşuna şaşırmamak gerek. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden hemen sonra meslektaşlarına verdiği söylevinin içinde şu sözlere de yer veriyordu. "Sevgili Yavrularım, önünüzde duran sorumluluklar çok ağır. Zorluk, sadece görevlerin büyüklüğünden dolayı değil, özellikle sırtınıza aldığınız yükün büyüklüğünden, ve bu görevin yerine getirilmesi için harcamanız gereken enerjinin fazlalığından dolayıdır. Sizlerin kutsal ve ulu misyonunuzu pek çok insan bilmiyor; kimilerinin ise bu konuda çok ters ve aykırı görüşleri var. Ancak yüce yaratıcı sizlerin kutsal olayınızı büyük bir memnunlukla izliyor; sizlerin, onun onuru, onun kilisesinin onuru adına ruhları korumak ve toplumun kurtarılmasına hizmet etmek için nasıl bir hararet ve coşkuyla işbaşında olduğunuzu görüyor. İşte bunun için sizleri şefkatiyle sarıyor. Burada toplanmış olan bizler, ulu tanrının şefkatiyle dopdolu yüreklerimizde mübarek Apostel'in hayır duasını taşıyoruz."

Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi, 1 Temmuz 1949 tarihinde, eskiden beri gelenek olduğu üzere başkanlık görevi yapan XII. Pius'un emriyle bütün komünistlerin kiliseden ihraç edildiğini bildiren resmi bir buyrultuyu karara bağladı. Bu kararnamede daha önce değinilen 1399 Kanon, Cıc esaslarına dayanarak, dindarların "kitap, dergi, gazete veya broşür gibi, komünistlerin doktrinlerini veya eylem ve amaçlarını savunmayı, yayınlamayı, yaymayı, okumayı veya buralara yazmayı" yasaklıyordu. Ancak, gerek bu buyrultu olsun, gerekse bunu izleyen diğer buyrultular olsun, dindarlar üzerinde beklenen etkiyi yapmadı. Milyonlarca katolik emekçi, komünistleri desteklemeye devam ediyorlardı. Bu gerçeği kanıtlayan unsur, sözkonusu buyrultunun genelge halinde açıklanmasından sonra, İtalya ve Fransa gibi ülkelerin parlamento seçimlerinde komünistler lehine oy sayısının yükselmiş olmasıdır. Ama Vatikan'ın, antikomünist, prekapitalist ve preemperlayist rotasına karşı doğrudan dinsel dünyanın içinden

karşı çıkışlar giderek artıyordu. Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi İtalyan kilisesine mensup Zeno Saltini'nın "Biz kabul etmiyoruz" adı altında yayınlamayı düşunduğu kitabını 1953 yılında yasakladı. Saltini, II. Dünya Savaşı kurbanları kimsesiz çocuklar için Nomaldelphia (Kardeşlik Kenti) isimli bir koloni kurmuş ve burada yaşıyordu. Hıristiyan-demokrat hükümetin polisi koloniyi kapatarak çocukları sokağa atarken; kilise makamları Saltini'ye onların yararına başkaca bir girişimde bulunmasını yasakladı. Kardinal Pizzardo'nun çağrısı üzerine Don Zeno Kutsal Offizium'un sekreterliğine getirildi. Kardinal engizitörü, bu ihtilalci, ortalığı bulandıran din görevlisinin aydınlatılması gerektiği görüşündeydi. Bilmeliydi ki bu dünyada adaleti sağlamaya çalışmak doğru yoldan sapmak ve kâfir bir komünist olmak demekti. Çünkü, eğer boyle bir adaleti kurmak mumkun olabilseydi, arınma ve kurtuluş gibi bir gereksinme kalmayacaktı, dolayısıyla da kilisenin kendisi dahi gereksizleşecekti. Kilise doktrini, kötülukler karşısında sabırlı acı ve eleme karşı dayanıklı olmayı, yüce tanrının adaletine inanmayı öğretiyordu. Burada, yeryüzunde çekilen acılar, yeryuzü cehennemine karşılık, ölümden sonra, cennette, yüzlerce mısli ödüllendirilecekti. Bu anlatıların üzerine Saltini engizitore, eğer her şey boyle anlatıldığı gibiyse kardinaller ve papaların ozellikle de kardinal Pizzardo'nun, yani bizzat kendisinin yeryüzündeki acılardan her koşulda kaçınıp, yeryüzu nimetlerinin tadını çıkarmasının nedenini sordu. Acaba cennete inanmıyorlar mıydı? Yoksa oraya gitmek istemiyorlar mıydı?

Saltini engizitörun ileri sürdüğü kanıtları tanımadığını belirterek "Biz kabul etmiyoruz" (Non siamo D'accorde) isimli kitabını yayımladı. Kıtabında, o dönemin Vatikan Devleti Sekreterliği Başyardımcılığı görevinde bulunan, daha sonra da Papalığa getirilerek VI. Paul olan Monsignore Montini'ye yöneliyor ve şoyle diyordu: "Bugun altı milyon İtalyan açlık ve yoksulluk içinde yaşıyor. Bunun nedeni devletın elinde maddi olanakların olmaması değil, tersine bu olanakların egemen kesimin çıkarları yonunde kullanılmasından dolayıdır. Yani açlık çekenlerin uslu ve itaatkâr olmasını sağlamak amacıyla kurulan özel polis ve jandarma için harcanmaktadır. Unutmayınız ki, mide tanrısal bir anlam taşır Yuce Eminenz! Kutsal Sandalye'de oturma şereti bahşedilmiş kişilerin bizzat kendileri Nomandelphia'lılar gibi açlık çekerek yaşayacak olsalardı neler hissedeceklerdi acaba?"

Don Zeno, Papalık Sarayı'nın savurgan ihtişamını şiddetle eleştiriyor, Vatikan aristokrasisinin entrikalarını, ahlaksal çokuntusunu ve papalığın "Nepotismus"unu öfkeyle teşhir ediyordu. Eğer Hıristiyan öğretisinin meyvaları bunlar idiyse, Hıristiyan olmaya değmezdi. —Zeno Saltini, Vatikan ve onun ruhban iktidarını yargılayan yazısını işte böyle mantıklı bir çıkarsama ile sonuçlandırıyordu.

Yanıt olarak kitabı Index'e alındı, yazarından da boyun eğmesi ve sozlerini yalanlaması talep edildi. Saltini istenileni yaptı, ama 1955 yılında Vatikan'ın uygulamalarını protesto etmek için papalık makamını terketti.

1953 yılında Kutsal Offizium'un Ruhaniler Meclisi'nın kararıyla Fransa'da, II. Dünya Savaşı sırasında kurulmuş olan, deyim yerindeyse işçi rahiplerin enstitüsü kapatıldı. Fransa Piskoposluğu tarafından o donemde işçi sınıfı içinde komünist eğilimlere karşı bir mücadele yontemi olarak düşunülmüştü. Piskoposluk bu amaçla genç rahiplerden bir grup seçmiş ve amaca uygun antikomünist bir eğitimden geçirdikten sonra fabrika ve işyerlerine göndermişti. Buralarda, basit işçiler olarak etkinlik gösterdikleri gibi, aynı zamanda rahiplik işlevle-

rını yerine getireceklerdi. Boylelikle emekçiler üzerinde otorite kurabilmeleri mumkun olabilecekti. Dolayısıyla kilısenin kapitalistler safında yer aldığı ve onun aracı olduğu suçlamaları zayıflatılmış olacaktı. Bu şekilde, kılısenin gerçekte işçilerin yanında yer aldığı ve kapitalist sömürüye karşı onları korumaya hazır olduğu kanıtlanmaya çalışılıyordu. Ne ki, Fransız Ruhbanlar Başkanı'nın bu manevrası oldukça başarısız sonuçlandı. İşçi rahiplerının pek çoğu, fabrikalarda birlikte çalıştıkları komünist emekçilere karşı gerçek bir saygı duymaya ve onlarla aynı saflarda beraber olmaya başladılar. Bazıları komünistlerle birlikte polis kovuşturmalarına uğruyordu Hatta kimileri Komünist Partı'ye katıldılar. Vatıkan yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı ve işçi rahıpleri enstitüsünü kapatmaya karar verdi. Antikomunist ruhbanların umutları boşa çıkmıştı. Kardınal Pızzardo, Kutsal Offizium'un Ruhanıler Meclısı Başkanı sıfatıyla, Papa XIII.-Luis adına Fransız Pıskoposluğu'na, ışçı rahıplerın fabrika ve ışyerlerındeki gorevlerınden alınmaları ve "yenıden eğıtılmek" uzere manastıra gonderılmeleri ıçin emır verdı. Ancak bu soylendığı kadar kolay değıldı. Aynı yılın 5 Ekim'inde ışçi rahipler Fransa Pıskoposluğu Başkanı Kardinal Feltın'e hıtaben ortak bir Beyanname ımzaladılar. Bugun dahı guncellığını yitırmemış olan bu belgeden aşağıda yaptığımız alıntı dıkkat çekıcıdır: "Bızler ışçıler arasında bulunduğumuz sure içinde çok şey oğrendık. Hıyerarşımızın bunu anlayabılmesı çok güçtür..."

Fransa Pıskoposluğu, elinde boylesıne çok şey anlatan bu belge ile Roma'ya yonelerek, ışçı rahıplerın hemen gorevden gerı alınması halında güçlü bır dırenmeyle karşılaşılabıleceğını, boylesı bır olayın ıse katolık toplumun geniş kesımlerinde tepkı yaratabıleceğını bıldırdı. Ve gerçekten de Kardınal Pızzardo'nun sırküleri üzerıne basında çeşıtlı yazılar yayınlanmaya başladı. Pek çok dındar insanda Papalığın kararına karşı tepkı uyanmıştı. Saygınlığıyla unlü katolık yazarlardan François Mauriac, Daniel Ropes, Etienne Borne, George Gourdin gibi daha bır dızı yazar da basında işçi rahipler lehıne goruşlerını açıklıyordu. Lıberal katolıklerın güçlu dergısi "Esprıt" tarafından da aktif olarak destek gördüler. Bu dergının yazı işlerı Vatikan'ın emriyle ilgılı bır yorumunda alaycı bır dılle, eğer ışçi rahıpler, ılerı sürüldüğü gibi komünizm ruhundaki bulaşıcı hastalığa yakalandı ıseler, bu merasımle kabul ve tastık etmenın, kapitalist rahıplere yonelık, yanı kapitalist çevreleri koruyup kollamakla gorevlı dın adamlarına karşı da uygulanmalı dıyor ve bu temelden hareketle onların çoktan kapitalizm ruhunun etkısı altına gırdıklerını, hatta çoğunun kapitalıstleştıklerını vurgulıyordu.

1954 yılında bır piskoposlar konferansı toplandı. Vatıkan'ın talimatlarına uygun olarak "Ruhbanlık mesleğının bır ışçının mesleğıyle bağdaşamayacağını" bildırdıler. İşçı rahıplerın derhal "dünyevı ışlerıne" son vermeleri ve fabrikadakı ışlerını en geç 1 Mayıs 1954 tarihine kadar terketmeleri emredılıyordu. Dünyevi ışlerden özellıkle sendıkal faaliyetler anlaşılıyordu —kı bu gorevlere işçiler tarafından seçılerek gelmişlerdı. Pıskoposluk daha sonra rahıplerin "bedensel emek" harcamasını gerektirecek her tur durum için özel ızın alınmasını kayda bağladı. Üstelık bu ızın gunde en fazla üç saat ıçın geçerlı olabilecektı. Konferans ayrıca, işçı sorunları ıle uğraşan kılıse görevlılerinin bundan boyle rahiplık makamına bağlı olacaklarını ve artık işçi mahallelerinde değil, papazevinde oturmalarını, kilise makamlarının özel izni olmaksızın da konutlarından ayrılamayacaklarını karara bağladı. 73 işçi rahip —daha sonra hemen hepsi onlara katıldılar— Piskoposluğa hitaben yeni bır beyanname yayınladılar. Bu beyannamenın içerığı de, daha oncekınde de olduğu gıbi kımi ruhbanlar arasında

önemli ruhsal değişimler olduğuna işaret ediyordu. "Fransa'da ve yurtdışında milyonlarca işçinin ekmek, özgurlük ve barışı savunmak için kendi aralarında birlık kurma yoluna girdikleri bir sırada" diyorlardı, "işçevreleri ve iktidar sömürüyü artırmış ve baskı politikasını sertleştırmışken, kendi ayrıcalıklarını korumak için her ne pahasına olursa olsun, işçi sınıfının gelişmesini engellemeye çalışırken; ruhani otoriteler işçi rahıplerine, işçi yaşamının gerektirdiği sorumluluğu, yüklendiği görevleri, bütun dıger iş arkadaşlarıyla dayanışma halinde sürdürülen mücadelevi yadsımasını, ihanet etmesini getirecek koşullar dayatıyorlar.

"Bu karar dinsel motıflere dayandırılıyor. Ancak bizler işçilik yaşantımızın inançlarımıza ve rahiplığe bağlı kalmamıza hiçbir zaman engel olduğuna inanmıyoruz. Bizler, milyonlarca ezilen insanın yaşam koşullarını paylaşmamıza ve mücadeleleriyle dayanışık olmamıza nasıl olur da protestan rahıpleri adına yasak getirilir anlayamıyoruz.

"Elbette ki dini kendi sınıf çıkarlarının hizmetinde gormeye ve kendi sınıfsal önyargılarına göre yönlendirmeye alışkın çevrelerin, işçi rahıplerinin varlığı ve eylemleri karşısında şaşkınlığa düştüklerini unutmamak gerekir. Bize kalırsa, bu çevrelerin uygulayageldikleri her tur ve çeşit baskı ve gammazlama yontemleri ile bugünkü tedbirler arasında benzerlik vardır. Eğer bu tedbirler yürürlüğe girerse, işçi sınıfı savaşımına angaje olmuş Hıristiyanların vicdanlarında huzursuzluk doğmasına neden olunacaktır. İşçilerin ortak savaşımlarından geri durmalarını sağlamak için onca çabanın harcandığı bir sıra, inançlarını gizlemelerine kadar gidebilecek boyle bir huzursuzluk yaratmaktan sakınılmalıdır. İşçi rahıpler, kendileri ve tum dıger Hıristiyanlar için, işçilerin haklı davalarıyla dayanışma hakkı istemektedir .. İşçi sınıfı, 'acısı onunde eğilen' insanlara değil, savaşımlarını ve umutlarını paylaşacak insanlara gereksinim duyuyor."

7 Şubat 1954 tarihinde 250 katolik ve işçi hareketinin onderleri kendi yönlerinden bir manifesto yayınlayarak işçi rahipleri enstitüsunün kapatılmasını protesto ettiler. Bütun bu protesto akınından ve emekçi kesimin daha fazla tepkisini üzerine çekmekten korkan kutsal Offizium, Vatikan'ın eleştırı ve yönetiminde kalmak kaydıyla itaat etmeyen ruhbanlara karşı daha sert önlemler getirmekten vazgeçti. 10 yıl sonra, 1964 Haziranında, 15 Fransız işçi rahibi 40 Kardinal ve Piskoposa yonelik ayrıntılı bir mektup yayımlayarak yeni bir atak yaptılar. Bu mektupta işçi rahıplerının on-onyedı yıllık deneyimlerının bir özetini çıkartıyor ve Marksizm-Leninizmin bazı tezlerinin doğru olduğunu, ozellikle sınıf mücadelesi konusunda getirdikleri tezlerin doğruluğunu onaylıyorlardı: "...gerçekten konu insanın insan tarafından, bir sınıfın dıger sınıf tarafından sömürülmesidir... Sınıf savaşımı bir teori değil, gerçeğin dayatmasıdır. Bu mücadele, dışardan bakıldığında, hatta Piskoposluk belgelerinde, merhamet ve bağışlamayla çelişen nefret yuklu bir devinim olarak tanımlanmış ve Hıristiyanların bu devinimden uzak durmaları istenmiştir... Bu, bir yanıyla sözkonusu savaşımın, işçilerin acı gerçekleri olduğunu atlayarak, onlara durumun mevcut koşullarca dayatıldığını yadsımak anlamına gelmekte; olayı ilk önce ışverenlerde keşfetmektedir... Dıger yandan, işçi sınıfının, sınıf savaşımını mümkün olan tek yontemle —üretim araç'arının toplumsallaştırılmasını ve işveren ile ücretli çalışanların varlığını ortadan kaldırmayı hedeflediğini görmek anlamına gelmektedir..." Bundan başka ayrıca, kendileri için oldukça zor bir sorun olan ateizm konusuna geçiyor ve nesnel bir saptama yapıyorlardı: "Fakat pratikte işçi önderleri ateistlerdir. Açıklıyor ve inanıyorlar da. Ve ne kadar mılıtan olursa o denli ateistlığı keskinle-

şiyor. Ona göre, sınıf bilincinin değerleri ve sorumlulukları ateizmin güçlendirilmesini gerektiriyor. Bize sıkça işçi önderlerinin ateizmi konusunda soru yöneltiliyor. Kendini feda edebilecek kadar, en kararlı biçimde, kendini görevine adayan böylesine soylu insanın, insansal davranışının en yüce erişimi olabilecek olan tanrı inancını reddetmesi hayret verici değil midir? Kuşkusuz bunun pek çok nedenleri var .. Halk, kilisenin gerçekte sürekli boyun eğmeyi öğütlediğini ve isyan edip, ayaklanmayı yargıladığını görüyor Boylelikle kilise, bir sınıfın diğer bir sınıf tarafından sömürulebilmesinin ömrünü uzatmaya katkıda bulunmuş oluyor. Ayrıca işçiler kiliseyi söylediklerıyle değil, eylemlerıyle değerlendiriyor..."

İşçi rahiplerinin mektupları şoyle bir çağrıyla bitiyordu: "Bundan dolayı bu gerçeği görmek ve kabul etmek onu anlamaya çalışmak, özündeki nedensel ilişkiyi kavramak gereklidir. Her turlu önyargıdan uzak onları kanatlandıran, coşturan duyguları; adalet ve hak istemini, insanın değerli olduğu anlayışını yakalamaya çalışmalıdır."

Bu kez çağrıları daha buyuk başarı kazandı. Aynı yıl içinde Fransız Piskoposluğu üye tam sayısının bulunduğu bir toplantıda, 1954 yılında resmen durdurulan ve yalnızca tek tuk deneme mahiyetinde izin verilen işçi rahipliğinin, bu kez "iş alanında rahiplik" adı altında oncelikle 3 yıllık bir sure için yeniden yapılandırılmasına karar verdi. Yeni Papa XXIII. Johannes bu kararı onayladı.

Her ne kadar kilise engizisyonu işçi rahiplerine karşı gorecelı de olsa yumuşak davranmış ve kendi çıkarları uğruna onlara odun vermiş ise de, XII. Pius doneminde gerici antikomunist yorungeye karşı çıkan ruhanilerin izlenmesi durmamıştır. "Soğuk savaş" yıllarına rastlayan bu Papa'nın ıktıdarı süresince pek çok tanınmış yazar ve gazetecinin —bunlar arasında Nobel odulu sahibi Andre Gide (bütün eserleri), Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre, Alberto Moravias (bütün eserleri) ve daha pek çokları sayılabilir— eserleri Index'e alınmıştır. Dın ile bilimi uzlaştırmayı deneyen teolog ve paleantolog Teilhard de Cardın'in bazı yazıları da kuşkuyla değerlendirilmiştir. 30 Haziran 1962 yılında bir beyanname yayınlayan Kutsal Offizium onun eserlerinde dın inancını tehlikeye sokabilecek unsurlara işaret ederek bunlara karşı uyarıda bulunmuştur. Ancak bu aydın kişinin giderek artan populerlığı karşısında eserlerini Index'e almayı goze alamamıştır.

Antikomunizme, ilerici olan her şeye ve ozellikle sosyalist ülkelere karşı duyulan nefret, çoktan geride kalmış Ortaçağ dogmalarına sıkı sıkıya sarılış, bilimsel gelişme karşısında duyulan korku, ABD emperyalizmine dalkavukluk, daha ozgurlukçu ruhanilerin kovuşturulması XII. Pius'un ıktidar donemini karakterize eden tum bu olgular doğrudan ruhaniler arasında yoğun bir hoşnutsuzluk yarattığı gibi, milyonlarca dındar insanın kiliseden ayrılmasına yol açmıştır. Bu hoşnutsuzluk ozellikle papanın ölümünden sonra ardılı XXIII. Johannes (1958-1963) donemınde açığa vurmuştur. Johannes, papalar tarihinde bir kilise reformcusu, kilisenin güncel koşullara uygun yenilenmesi politikasının öncüsü olarak geçti. (Aggiornamento). Öncelının açıkça izlediği antikomünizm çizgisinden kaçınıyor ve esnek bir yolun esinlendırıcısi olduğu gibi önderlığını de yapıyordu. Kılise reformcularının taraftarları bilindığı üzere İkinci Vatıkan Konsülü'nde zafer kazandılar.

Bu Papa'nın tahta oturmasıyla birlikte Vatikan'ın saygın çevrelerinde onun reform programını destekleyenler ile XII. Pius'un eski çizgisini benimseyenler arasında amansız bir yön savaşı başlamıştır. Bu donemde XII. Pius çizgısini

benimseyenler Roma Papalık Sarayı'nı, özellikle de 1953 yılında Pizzardo'nun ölümünden bu yana gerici Kardinal Alfredo Ottaviani'nin başında bulunduğu Kutsal Offizium'un Ruhanıler Meclisi'ni kontrolleri altında tutuyorlardı. Bu arada XXIII. Johannes yeni çizgisini gerçekleştirmek konusunda her zaman kararlı kalamadığını, nufuz sahibi karşıtlarının Papalık Sarayında pek çok kez görüşlerini dayatabildiklerini belirtmek gerekir Onların etkisiyle 1 Temmuz 1949 tarihli kutsal Offizium'un buyrultusunu 1959 yılında onayladı. Boylelikle de önce Fransız işçi rahiplerine karşı uygulanan yaptırımları kabul etmiş ve kilısenin —ki kendısının de değiştırmeyi istediği— katı polıtıkasını eleştiren bir dizı eserin, kanıtsız, dayanaksız yargılanarak Index'e alınmasına izın vermıştir. Örneğin Kutsal Offizium'un Ruhanıler Meclısı 1958 yılının sonuna doğru San Donato'nun İtalyan rahibi Lorenzo Milanı'nin kitabını Index'e aldı. Mılani, kendi rahiplik alanından yola çıkarak çeşıtli sosyal tabakalar içinde kılısenin neden nüfuz yitirmekte olduğunun kaynaklarını araştırmayı amaçlıyordu. O dönemde İtalya'da 25 bın rahıplık olduğunu ve bunların çoğunlukla küçük rahıplıkler olduğunu yazan Mılani, San Donato'nun da bu kuçukler arasında yer aldığını ve 1957 yılında burada 275 hane içinde 1197 insan yaşadığını belirtiyordu. Rahıpliğin İtalya'da en eskı kurumlarından bırı henuz IX. yuzyılda, yani on yüzyıldan bu yana Hıristıyanlık ınancını burada aşıladığını vurgulayarak; hal böyle olunca bu köyde dının yerleştiği duşunulecektır, oysa Mılanı kitabında durumun hiç de böyle olmadığını gösteriyordu Bu rahıplığe bağlı topluluğun önemli bir çoğunluğunun ınançsız olduğunu ılerı sürüyordu. Gerçı halkın bir bolümü kilıseye geliyor ve zaman zaman dınsel görevlerını yerine getırıyordu, ne ki mekanik, biçimsel, hiçbır şekılde ınanarak değil. Yetışkın halkın dınsel bilgileri neredeyse sıfır düzeyinde sayılırdı; yeni neslin din sorunu karşısındaki tutumu ise kayıtsızlıktı.

Komünistlerin afaroz edılmesine ınat San Donato halkının büyük bir kısmı Komünist Parti de dahil, oylarını sol partilere kullandılar. Mılani, kilise çevrelerinde yaygın olan kanının tersine, dindar insanları ateist yapanların komünistler olmadığını, dindarların ilk once tanrı inancını kaybettiklerını, ancak daha sonra komünist olduklarını yazıyordu. Mılani, bu olayın kaynaklarına inerek aydınlatmayı kendine ödev edinmıştı. Amacı ise, komünistlerın dünya göruşlerını terkederek yeniden kilısenın çatısı altına donmelerını sağlayabilecek araçları bulmaktı. Deneyımlerine dayanarak vardığı sonuçlar, ateızmın ve komünist düşüncenin topluluk üyeleri arasında yaygınlaşmasının üç esas nedene dayalı olduğunu gosteriyordu. İlkı, ruhanılık ve bununla yakın bağıntılı olan Hıristiyan Demokratık Partisinin burjuvazının, sömürücü soyguncuların çıkarlarını savunmasıydı; ikincisi, dinsel adetlerin mekanık ve hiçbır şekilde gerçek içsel inanç olmaksızın uygulanmasıydı; topluluk üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından tanrı ibadeti anlaşılmıyor ve artık eskıden olduğu gibi üzerlerinde etki yaratmıyordu. Üçüncü nedeni ise ruhanılerin toplum üzerınde etkinlik kurmak için dınsel olmayan araçlara başvurmalarında aramak gerekecekti, oysa bu sonuncu neden kilisenın otorıtesini pekiştirmek şöyle dursun, tersine otoritenin giderek kaybolmasına hizmet ediyordu.

Bu derece "haeretik" iddıaları elbette ki uygun bir ceza izleyecekti. Cezayı verecek olan da XXIII. Johannes idi. Mılani'nin kıtabı Index'e alındı. Yazarı ise toplum rahipliği makamından alınarak, cezalandırmak amacıyla dort çıftlıkten oluşan San Andrea di Borbiana dağlık rahiplığine atandı. Kutsal Offizium'un bu kararı Vatıkan'ın resmi organı "Osservatore Romano"da 20 Aralık 1958 tari-

hinde yayımlandı; yani yeni papanın seçilmesinden iki ay sonra.

Bu cezanın gazetede yayımlanan gerekçesinde şöyle deniyordu: "Milanı, genç proleterler üzerinde etki yaratabılmek amacı peşinde koşar ve otorite sağlamaya çabalarken, ne yazık kı en kaba ve mantıksız yola saparak uzlaşmaz çelişki görüşunü benımsemekten başka bir şey bulamamıştır. Yani sendikal ve politik savaşım yöntemlerini, üstyapı ve toplumsal düzene karşı isyan etmeyi, katolık sosyal ve politık önderının sıstematık biçimde karalanmasını ve hatta hiçbir şeyi olmayan insanların «1.nr.'lı düşman» olarak sınıflandırdıkları burjuvazıyi en bayağı ve pervasız biçımde yargılamayı benımsemeye yöneltmiştir." Başka bir deyişle: ruhban Mılanı Vatikan engızisyonunca bır tek nedenle yargılanıyordu: —Hıristıyanlık açısından bakıldığında!— emekçiler safına geçtiği ve burjuvazinin karşısında yer aldığı ıçın Kutsal Offizıum elbette kı, boylesıne büyük "yanlış tutumu" yargılamak zorundaydı Vatıkan'ın organı "bu vesıleyle" diyordu "son yıllarda başka ulkelerde de görüldüğü gibi, üzücü meyvalar veren aynı talihsiz deneme yinelenmektedir. protestan vaazlarıyla ruhlarını ışıtabileceklerini umut ederek kararlı bır bıçımde savaşa gıren ruhanıler sonuçta tamamen değılse bıle, kısmen protestanlığın tam karşıtı bır ideolojıden etkılenmış oluyorlar."

Bu, ölmüşlüğu, kurumuşluğu ve verımsızlığıyle guçsuzleşmış dinsel ideolojinin, Marksizm karşısında, ışçı sınıfının canlı, zafer kazanan ıdeolojisi karşısında açıklığıyla şaşırtıcı bır ıtıraftır.

1962 yılında bır Cızvıt'in kıtabı da adı geçen Index'e alındı. Bu, tanınmış Ricardo Lomberdını'nın "Konsül (Ruhanıler Meclısi) — Sevgide Reform Olması İçin" adlı yazısıydı.

Lombardini'nın suçu neydi? Neden dolayı cezalandırıldı? Bu adam o dönem Cizvit tarikatının basıt bır uyesi değıl, tersıne en saygın şahsıyetlerinden birisiydi. Ünlü Cızvıt dergısı "Cıvılta Cattolıca"nın redaksıyon komitesi üyesiydi ve Papa XII. Pıus'un danışmanlarından bırıydı. Tam bır komunizm düşmanı ve her tur gelişmenin karşısında olması dolayısıyla yıllarca İtalyan Radyosunda konuşmalar yapmış ve "tanrının mıkrofonu" diye anılmıştı 1950'lı yıllarda komünistlerin kilisenın kucağına geri donmeleri ıçın "büyük geri donüş" savaşı başlatmış, ve "daha ıyi bır dunya" hareketının onderlığını yapmıştır. Ne kı "tanrının mıkrofonu" sesını boşuna yıpratmış, konuşmalarında yüzlerce kez komünistlere, görüşlerınden vazgeçmeleri ve dınlerıne geri donmeleri için boş yere çağrıda bulunmuştu. Boylesıne gorkemli, şatafatlı yurutulen savaş büyük bir başarısızlıkla sona erdi, Lombardi ve pek çok ülkede yerleşık olan işbırlıkçi arkadaşları tek bır "geri dönuş" dahı sağlayamadılar Öyle anlaşılıyordu kı bu hüsranın sonucunda Cızvıtler onun görüş ve yöntemlerını yeniden gözden geçirmeyi gerekli gördüler.

1961 yılının sonunda bahsi geçen kitabı yayınlandı. Kitap, o günün Ruhanıler Meclısi'ne atfedılmişti ve Vatıkan'da bomba etkisi yaptı. Çunkü Lombardi bütün kilise yönetim sisteminin "reforme" edılmesini istıyordu. "Katolik kilisesinin önde gelen çevrelerde" diye yazıyordu "utanç verici, zararlı bır karıyerızm ağır basıyor"; "kutsal babalar" kilisenin sorunlarından daha çok kendi tasalarıyla ilgileniyorlar. Roma Papalık sarayında "düşünce özgürlüğü" yok; "eleştırı" nedenıyle suçlular çok ağır cezalandırılıyor, praeletenler luks içinde yaşıyorlar, bu ise dindar insanların hayretle ayıplamasına, tepki göstermesine neden oluyor. Kardinal Meclısi eskimış, köhne bir yapıdır. Katolik kilisesi bir çeşit dünya senatosu ile yenilenmeli ve burada yalnızca praeletenler değıl, ruhban olmayan, keza kılısenin kitle orgütlerının yöneticıleri ve partiler de temsıl edil-

melidir."

Lombardi sonuçta "komünist manifesto"nun karşısına çıkartılabilecek bir "hıristiyan manifesto"su hazırlanması gereğini savunmaya başladı. Cizvit "Protestant"ın, sosyal papalık fermanları ve benzeri oluşumların çağdaş dindarlar uzerinde beklenen etkiyi yapmadığı görüşünü ileri sürmesi nedensiz değildi. Lombardi, o sırada görev başında olan Kardinal Piskoposu Cicognani'nın ve diğer ruhanı reislerinin imprimatur oluşlarını da içeren eserini Papa'nın özel kabulünde, el yazısıyla yazdığı bir atıfla birlikte şahsen sundu. Ne yönden bakılırsa bakılsın görüş ve beklentileri XXIII. Johannes'le denk düştüğü halde Kardinal Ottaviani kitabı Index'e verdi.

Bu konuyla ilgili skandalın yankıları henüz dinmemişken Roma'da bu kez Franziskaner Sixto Peleya'nın "Ruhanıler de İnsandır" isimli kitabı yayımlandı. Bu kitabın yazarı da Cizvit Lombardi ile aynı cezaya çarptırıldı. Pelaya ayrıca ruhaniler için evlenebilme izni istiyordu, yani zorbatın kaldırılmasını. Yazarın görüşüne göre bu olay rahipleri hem ruhsal hem bedensel açıdan sakatlaştırıyordu. Ancak Vatikan hiyerarşisini asıl kızdıran bu değildi. Pelaya kilisenin, egemen sömürücü, soyguncu sınıfı desteklemesini mahkum ediyordu. Haklı olarak kilisenin gerici politik bir partiye dönüştüğünü ve kapitalistlerle büyük arazi sahipleriyle çok sıkı bir kader birliğine girdiğini ileri sürüyor: işte bundan dolayı da kendini halktan yalıtladığını, hiçbir şekilde onarılamayacak bir hasar gördüğünü söylüyordu. Pelaya aynı şevk ve ihtirasla kardinallerin ve Vatikan'ın diğer büyüklerinin spekülasyon işlerini teşhir ediyor ve şiddetle eleştiriyordu: "Hemen her gün kamuoyuna yansıyan, çoğunlukla kilise Fürstlerinin adlarının karıştığı skandallar, suçlamalarımızın doğru olduğunu göstermektedir. Pek çok kilise hiyerarşisinde makamına uygun olmayanların yer aldığına dikkati çekmek isteriz. Fiziksel yetersizlikleri ve ruhsal yeteneksizliklerine bakmadan pek çoğu makamlarına sıkı sıkıya yapışmaktadır. Veya bütun ruhanıler üzerine ayıp bulaştıran ünlü sayılı varsıllarla maddi ve ahlaksal ilişkiler içindeler." Pelaya, bütün yıldızları sokup atan, maskeleri düşuren kitabını şu sözlerle bitiriyordu: "Ortaçağ gelenekleri herkesçe bilinir. 'Torquemmada'lar her zaman olduğu gibi modadır. Ancak bugün artık bedene işkence yapabilecek konumda değiller, bunun yerine ruhlara ve bilinçlere zulmetme yoluna gidiyorlar. Kendilerini savunmalarına izin vermeden suçsuz insanları yargılıyorlar... Bugün ruhaniler Eskiçağ kölelerinden daha kotu durumdalar. Büyük engizisyon karşısına çıktıklarında 'bana işkence et, ama once beni dinle!' diyebilme hakkına sahip değiller."

İşte bu söylediği durum Franziskaner Pelaya'nın da başına geldi. Kitap henüz yayımlanmıştı ki "buyük engizitör" Kardinal Ottaviani yazarını Franzisken mezhebinden atarak Index'e aldı. Ne ki, bütun bunlar artık eski ve kohnemiş bir sistemin can çekişmesiydi. Kardinal Ottaviani'nin komünizme ve onun yansımalarına yönelik öfkeli saldırıları, eski dogmaları bir zerre olsun değiştirmemek, kurumlardan ve önyargılardan sıyrılamamak, katolik kilisesinin kendi içindeki çelişkilerini derinleştiriyordu. Eski koloni düzeni çöktü, Asya ve Afrika halkları bağımsız bir yaşam sürdürebilmek için ayaklandılar. Sosyalist mevziler gelişip güçleniyordu. İnsan uzayı keşfediyordu. Dünya, kapitalist ülkelerde de çelişkileri derinleştiren muazzam bir bilimsel-teknik devrim yoluna girmişti. Her kıtadan ve ırktan milyonlarca insan bilimin yolunu açmışlardı. Bu koşullarda, Ortaçağ dogmalarıyla bezenmiş, süslü kilise binaları, pek çok ruhani için bile tarihsel bir aykırılıktı. Onların da çoğunluğu değişiklik, yenilenme, reform istiyorlardı.

Hatta bazıları, gözlerimizin önünde değişen bugünün dünyasına uyarlanmanın ötesinde, bilinmezliğin sisinden ve sömürüden arındırılmış, yenilenmiş yarınlara uyarlanmak istiyorlardı...

AÇIKLAMALAR:

Syllabus. Kilise tarafından mahkum edilen, dinsel felsefi ve politik öğretilerin muhafaza edildiği Papalığa ait arşiv.
Praelet: Yüksek rütbeli ruhani reis.
La Sapiniere: Çamlık.
Sodalitium: Ruhaniler Meclisi.
Offizium: Katolik kilisesinde tanrı hizmetinin resmi temsilcileri.
Index: Katolik kilisesinin okunmasını yasakladığı kitaplar listesi.
Enzyklika. Papalık fermanı.
Sillon: Adını 1854'de kurulan "Le Sillon" dergisinden alan Fransız demokratik-cumhuriyetçi katolik hareket Kurucuları. M Sangnier, P. Renaudin.
Nepotismus. İltimasçılık, akraba kayırmacılığı.
Fürst Feodal düzenin beyliklerinde "Bey" anlamına kullanılan sıfat.
Cizvitler: "Jesus" (Yanı İsa) sözcüğünden mülhitlik anlamına gelen türetme sıfatı. Tarikatlardan biri
Haeretik: Haeretisch-haeresien. Mülhitlik, rafizilik, tanrısızlık, doğru yoldan sapmak, dinsizlik, kâfirlik.
Imprimatur. Erkekte dölleme yeteneğinin olmaması.
Franziskaner. Katolik keşiş.
Zolibat: Katolik kilisesi tarafından belirlenen ruhanilerin bekareti, kendilerini tanrıya adamaları, evlenebilme yasağı.

KAYNAK:
J.R. Griguleviç,
Dinsizler-Büyücüler—Engizitorler
(13.-20. Yüzyıl), 2. cilt, Akademie Verlag, Berlin 1980

TÜSTAV

ludwig feuerbach'ın ateizmi

todor st. stoyçev
çeviren: mehmet yavuz

Ludwig Feuerbach'ın antropolojik felsefesinin belli başlı temelleri üzerinde yükselen ateizmi, Marx öncesi burjuva ateizmindeki en üst aşamayı gösterir. Belki 19. yüzyıl Almanyası'nın özgül koşulları nedeniyle din ve kiliseye yönelik alaylı ve küstah bir siyasal eleştiri eksiktir, ama Feuerbach ateizm sorunlarının kuramsal irdelenmesine paha biçilmez bir katkıda bulunmuştur. Asıl katkısı, idealist felsefenin hele Hegel'in yoğun etkisi altında bulunan burjuva din bilgisinin alanlarından biri olan din felsefesini geliştirmesinde olmuştur. Bu nedenle Marx Feuerbach'tan "... Hegel'den sonra çağ açan biri (idi), zira Hegel'in mistik bir muğlaklıkta bıraktığı, Hıristiyanlık bilinci için tatsız, ilerleme için önemli belli noktalara ağırlık vermişti."[1] diye söz ediyor.

Ludwig Feuerbach'ın ateizminin kuramsal temeli onun insan bilinci felsefesidir. Ruhun, düşüncenin ilk gerçeklik olarak maddeden bağımsız, kendi başına varolabileceğini savunan idealist dualizme karşı mücadelede Feuerbach, kararlılıkla materyalist monist tavrı sürdürmüştür. Ona göre ruh, düşünce kendi başına bir töz değildir, olamaz da. Çünkü öznel olan, maddi-nesnel olanın bir fonksiyonudur, organik olarak ona bağlıdır. "Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler"inde şöyle yazıyor: "Hegel'in doğayı, gerçekliği düşüncenin önüne koyan öğretisi, doğanın tanrı tarafından, maddi varlığın maddi olmayan, yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığı şeklindeki teolojik öğretinin rasyonel bir ifadesinden başka bir şey değildir"[2] Feuerbach'a göre sorunun tek bir akılcı çözümü vardır. O da, maddeyi, doğayı, düşünceyi de doğuran tek ilk gerçek olarak tanımaktır.

Feuerbach'ın dine antropolojik yaklaşımı bir yanda inanmış kişiyi, dini görüşlerinin biçimlendiği sosyal çevresinden şu veya bu ölçüde soyutlamayı, öte yandan öznenin duygusal yaşantısının, düşüncesinin, öznelerarası (intersubjektif) alanın irdelenmesi üzerinde yoğunlaşmayı getirir. Bu doğal ve kaçınılmazdır.

Çünkü antropolojinin görevi insanın özüne, onun ruhsal dünyasına, doğal, maddi dünyanın tüm zenginliğini ve çeşitliliğini içinde yansıtan bu dünyaya girmektir. Feuerbach felsefi doktrinin bu iddiasını gerçekleştirebilirse sosyal gerçekliği açıklama anahtarını da bulacağını ummaktadır. Ancak bu yaklaşım, Feuerbach'ın eski materyalistlerin eksikliklerini aşmasını olanaksızlaştırmıştır. Çünkü o, kuram ve eylemde toplumun özneye, toplumsal bilincin soyut bir kişiliğin bireysel özelliklerine ve ilkelerine bağımlılığını kabullenmiştir. Feuerbach'ın felsefesindeki bu yanlış çıkış noktası, onun bakışlarını toplumsal varlık yerine bilince ve özellikle duygusal dünyaya çevirerek kurduğu din öğretisinin tümüne de damgasını vurmuştur. Feuerbach özneyi kuramsal araştırmalarının odağına yerleştirdiğinden genç Marx'ın 1845'de "Feuerbach Üzerine Tezler"inde yazdığı gibi, "...tarihi akıştan soyutlamaya ve dini ruhu kendi için sabitleştirmeye ve soyut-yalıtılmış-insanı bir bireyi öngörmeye" mecbur kalmıştır; "... Feuerbach bu yüzden 'dini ruh'un kendisinin de **toplumsal bir ürün** olduğunu ve irdelediği soyut bireyin belli bir toplum biçimine ait olduğunu görmemiştir".[3] Feuerbach eksiksiz ve kararlı bir materyalist din kuramını bırakmamışsa da dinin psikolojik ve bilgi-kuramsal (gnoseolojik) temellerini çok geniş bir çerçevede işlemeyi başarmıştır. Bu, Marx-öncesi materyalist felsefenin ve özellikle de materyalist bilgi kuramı ile din felsefesinin en büyük kazanımlarından biridir.

Böylece Ludwig Feuerbach "Dinin Özü" (1845) isimli çalışmasından, 1848/49'da verilen "Dinin Özü Üzerine Dersler"inde kararlılıkla **dinin duygusal temeli** görüşünü geliştirmiştir. Bazı Marksistler bundan, Feuerbach'ın doğa üstüne inancın ana kaynağını duygularda ve ruhta gördüğü, inancın sosyal kökenini küçümsediği ve hiç söz etmediği sonucuna varıyorlar.

Feuerbach'ı kategorik olarak böyle değerlendirmek bize fazla aceleci ve yerinde değil gibi görünüyor. Marksist olan bir irdeleme, ele aldığı yazıların en açıkça ortaya konan görüşlerini hem de onlarda saklı olan düşünceleri, temelleri, öngörüleri, vs. gözönüne almak zorundadır.

Feuerbach'ın ateist görüşleri, sıkı bir eleştiri süzgeciyle beraber dikkatli bir yaklaşımı gerektiriyor. Çünkü özellikle bu sorunlarda çok yönlü nesnelliğe ve hassasiyete gerekli özen gösterilmiyor. Feuerbach'ın ateizminin eskimiş, neredeyse sözcüğü sözcüğüne yinelenen, basit ve ikna gücü zayıf değerlendirmelerinin yapıldığını sık sık gözlüyoruz. Belki de Marx ve Engels'in bu olağanüstü önceli ile olan ilişkide küçümseyici, olumsuz momentin aşılamayışının nedeni bu.

Feuerbach'ın dinin öznel koşullarından yola çıkarak bilgi-kuramsal temeller yerine, kendi deyişiyle inancın "psikolojik temeli"ne öncelik vermesi etkileyici. "Dinin nedeni bağımlılık duygusudur. Ancak bu bağımlılık duygusunun asıl konusu doğadır, yani doğa dinin ilk konusudur."[4] Feuerbach neden böyle bir yaklaşımı yeğledi? Bu bir rastlantı mı yoksa o da öylesine kendinden önce, daha Antikçağ'da doğaüstü düşüncesinin oluşmasında korkunun büyük payı olduğunu vurgulayanları mı izledi? Bizce gerçek olguların dayattığı ve Feuerbach'ın anlamının tam da bilincine varmadan, yaratıcı bir biçimde ürettiği bir düşünce sözkonusu.

Nedir söz konusu olan? Feuerbach kendinden önceki "korku duygusu" kavramı yerine "bağımlılık duygusu" kavramını kullanıyor. Korkunun nedenini, yani **insanın dış yaşam koşullarının bağımlılığını** çok iyi kavrıyor. Böylece bağımlılık duygusunu yalnızca doğaya değil, sonuçta insanın zayıflığını, aczini ve bağımlılığını belirleyen toplumsal gerçekliğe bağlama olanağı doğuyor. Feuer-

bach burada doğrudan insanın çevresine **bağımlılığının toplumsal nedeni** düşüncesine yaklaşır; ama yaklaşmakla kalır, sorunu çozmez. "Bağımlılık duygusu" kavramının tam da böyle anlaşılması gerektiğine kanıt olarak Feuerbach'ın ilkel topluluklardaki en eski tanrı ve doğaüstü düşüncelerini doğuran bu bağımlılığın **ilk** kaynağı olduğuna işaret etmesi soylenebilir. Bu gerçeği kabullenince kaçınılmaz olarak başka bir tarihi gerçeğe geliyoruz: Toplumun daha ileri aşamalarında insanların toplumsal ilişkilerinden doğan bağımlılık bayağı toplumsal ozellikleri olan tanrılar doğuruyor, yani bağımlılık açık ve sürekli bir sosyal bıçim alıyor. Yukarıdakilerden Feuerbach'ın "korku duygusu" kavramından kaçınarak yerine "bağımlılık duygusu"nu koyması yonündeki eğiliminin yeterince mantıksal ve tarihi açıklamasının yapıldığı ve bu açıklamanın kabullenmesi gerektiği sonucuna varılır. Görülüyor ki, bu yeni ve kapsamı bakımından daha da geniş kavram bize Feuerbach'ın, "bağımlılık duygusu"ndan, onu doğuran doğal gerçekliğin rolünden bahsetse de, bu süreçte sosyal gerçekliğin oynadığı rolü hissettiği sonucuna varma hakkını veriyor. Bu şekilde o yalnızca "bağımlılık duygusu"ndan değil, "bağımlılık bilinci"nden' soz ediyor ve saklı kalan bir eğilimin, dinin "psikolojik temel" aracılığıyla **sosyal olarak belirlenmesini** ortaya koyma eğiliminin varlığını gosteriyor İşte bunlar bizce, Feuerbach'ın "bağımlılık duygusu" kavramını ortaya atarken açıkça kestiremediği duşunceler ve herhalde onu, dinin doğuşunun nedenlerini bilgi-kuramsal değil, "psikolojik" varsayımlarla irdelemeye başlamasına zorlayan duşunceler. O nedenle Feuerbach'ın dinin toplumsal temellerini gozardı ettığı, kuçümsedığı şeklindeki eleştirilerin daha nesnel ve yerinde olması ıçın belirtilen ozgulluğu dikkate alması ve yazarın açıkça sıralamadığı motiflerle uyum ıçinde olması gerekir.

Öz itibarıyle tamamen sosyal olarak belirlenen bir gerçeklik olduğu ortada olan dinin psikolojik temellerini etraflıca irdeledikten sonra Feuerbach, dini düşüncelerin bilgi-kuramsal koklerine buyuk bir dikkatle eğilir. Kendi din felsefesinin bu alanında batıl-mistik düşuncelerin doğuş ve gelişmesindeki öznelerarası, bilgi koşullu kanallar üzerine maddeci tezler geliştirir. Feuerbach dının varlığı üzerine basit, gunluk mantıkta sık rastlanan ve doğaustune ınancı dunyanın yanlış, fantastik yansıması diye nitelemekle kalan goruşlerle yetınmez. Bu gerçek ona göre tartışma gotürmez, ama yanlış ve gerçekliği çarpıtan oznel yansımaların ozgul olarak ortaya çıkışındaki yasallıkları açıklamaya yetmez. Dolayısıyla o, materyalist bilgi kuramının —ki ancak bu bakış açısından dinin bilgi-kuramsal kokenleriyle ilgili sorular yanıtlanabilir— sorunlarını on plana çıkartmak zorunda kalmıştır.

Feuerbach bir dizi çalışmada bilgilenme surecinin çeşitli bileşenlerini felsefi bilgi-kuramsal açıdan incelemiş, gerçekliğin ozneye yansımasında çıkış noktası olarak duygulara büyük önem vermiştir. "Spiritüalizm ve Materyalizm"de şoyle yazar: "Duygum öznel, ama nedeni nesneldir."[6] Son derece onemli bu duşunce sonradan Marx'ın "bende duşunsel olan, insan kafasında donuşmuş maddeselden başka bir şey değildir"[7], açıklamasının temeli olacak. Lenin duygunun, nesnel dunyanın oznel yansıması olduğu genellemesine kadar gidecektir.[8] Feuerbach için duygu, dış, nesnel eşya ve gorunuşlerin ıç, oznel yansımasıdır. Bıçim ve varoluş tarzı açısından oznel olmakla birlikte, oz itibarıyle nesneldir ve insan bilgisinin temel kaynağını oluşturur.

İnsanın duygu ve algılaması, bilginin tek dolaysız kaynağıdır, diyor Feuerbach. Ancak bu en alt basamakta kalmayarak tarihte soyutlama ve genelleme basamağına çıkmış, boylece eşya ve goruntulerin basit bağımlılığını aşma ile oz

ve yasallıklar dünyasına girme konumuna gelmiştir. "Anlama tek ve özel olandan genele, somuttan soyuta, belirliden belirsize yükselir. Boylece anlama da gerçek, belli, özel nedenlerden, **sırf neden**, hiçbir gerçek, belli, özel etki doğurmayan neden kavramına ulaşıncaya kadar yükselir."[9] Bu düşünce zincirinde Feuerbach, tanrıcının (teist) düşüncelerine dayanarak, tanrının şimşekle gökgürultüsünün, yaz ile kışın, yağmurla ve güneş ışığının **dolaysız** nedeni olarak görülmediği, onun bilincinde tanrının **genel ilk neden, nedenlerin nedenini** canlandırdığını vurgular. "O; belli, duygular, gerçek bir neden değil, tüm duygular maddeden, her türlü özel belirlemelerden arınmış **nedendir**, yani **asıl neden** odur, kişiselleştirilmiş, kendi başına bırakılmış bir varlık olarak neden kavramıdır. Nasıl ki anlama, gerçek varlıkların tüm belli özelliklerinden çıkardığı varlık kavramını bir varlıkta kişiselleştiriyorsa, gerçek, belirli nedenselliklerin tüm belirtilerinden çıkarılan neden kavramını da bir ilk nedende kişiselleştirmektedir"[10].

Bu mantıksal genellemelerden sonra Feuerbach, tanrıcılara alayla şöyle der: "Ancak tam da bu nedenle, yani ilk neden yalnızca bir anlama kavramı veya anlama varlığı bulunmadığından, benim yaşamımın ve varlığımın nedeni değildir, o nedenin bana hiçbir yararı yok.."[11] Dinsel "tanrı" kavramının özünü keşfetmek uzere boyle bir temelden yola çıkar ve doğanın tanrı tarafından yaratıldığı şeklindeki tanrıcı goruşün hepten tutarsızlığını ve bilimdışılığını kanıtlar Dünyayı yaratan, ne kadar yuce olursa olsun, kavram değildir. Doğanın nedeni o değildir; tersine haklı olarak iddia edilebilir ki, ".. tanrı, doğanın turevidir, ondan soyutlanmış, çıkarılmış bir kavramdır. Çunkü tanrıda toplanan, özeti tanrı olan ya da öyle denen tum nitelikler, yani tum ozellikler veya belirlemeler, filozofların deyişiyle tum gerçeklikler, yani tum evsaf veya yetkinlikler, kısaca tanrısal niteliklerin hepsi —insandan alınmadıkça— doğadan kaynaklanmıştır... Tek fark, tanrının soyut, yani duşunulmuş, doğanın ise somut, yani gerçek bir varlık olmasıdır."[12]

Dinin bilgi-kuramsal koşulları genel sistemında Feuerbach, fantezi, canlandırma gibi, bilgilenme sürecinin çok önemli bir yanına da yer vermiştir. Fantezi ve canlandırmanın soyutlamayla organik bağı olduğu gibi, duygusal unsurların etkisi altında düşuncelerin kendi gerçek ve nesnel kaynaklarından kopmasında ve insan, yaşadığı çevre, evren üzerine yanlış, keyfi ve fantastik görüşlerin oluşmasında buyuk payı vardır. Fantezi, hayal gucu, ona gore doğal bir cismin insani bir varlığa dönüşmesinde etkin olur. "Bir varlığı bize olduğundan başka gosteren, doğayı insana buyuleyici, gozkamaştırıcı bir ışıkta sunan odur. İnsan dilinde anlatımını 'tanrısal', 'tanrısallık', 'tanrı' sozcüklerinde bulur. Yani insanların tanrılarını yaratan budur."[13]

Feuerbach, insan duşuncesinin bir bileşeni olarak fantezıye bakarken, muazzam yaratıcı olanaklar sağlayan bu olgudaki olumlu ve olumsuz eğilimleri gormeyı bılmıştir. Ozellikle de anlamanın gelişmesindeki en aşırı, en uç basamakları ele alırken. Fantezi, belkı insanı gozüpekçe, ilk bakışta kabul edılır gıbı olmayan tasarılara, duşlere surukledığı kadar, gerçek buluşlara, hedeflere de gotüruyor. Ama aynı zamanda, eğer sınırlı deneyimlere dayanarak gelişiyorsa, insana en ilkel, içeriksiz ve gerçeklığı kabaca çarpıtan resimler, perspektıfler çızıyor. Bu ikınci, olumsuz gelişme çizgisine zorlayan, Feuerbach'a göre, insanların bılgısızlığı, kultürel geri kalmışlığı. Cahıl, kultürsüz insanın fantezisi, dını mistikin ortaya çıkması ve yaygınlaşması ıçın en uygun unsurlardan bırı. "Ne insanın bılgisizlığının dılı var, ne de insandakı hayal gücünün sınırı. Bılgisizlik ıle dıbını, fantezı ıle sınırını kaldırıp atan doğagücü, tanrısal mutlak ıktıdardır."

Lenin, "Felsefe Defterleri"nde yaptığı bu alıntının yanına "Çok iyi!" diye not düşmüş.[14]

Feuerbach, Fransız materyalistleri gibi tek yanlı bir biçimde dinin doğuş nedenini bilgisizliğe indirgemiyor. Bu, sağlıksız, gerçek dışı, hastalıklı bir fantezıye kapıları açan unsurlardan yalnızca biri. Bunun, dünya hakkındaki nesnel bilgiye dayandığı ölçüde insan duşüncesine yararlı olacağı, canlılık getireceği görüşünü savunuyor ve Goethe'den alıntı yaptığı şu düşünceye katıldığını açıklıyor: "Bilimi olanın, dini ihtiyacı yoktur."[15]

Söylenilenler Feuerbach'ın, ınsanbilımci materyalizmine karşın ilk kez dini duşüncenin doğuşundakı öznel koşullarını derinlemesine gözler önüne serdiğini kanıtlıyor. Bu temel üzerinde dının bilgi-kuramsal ozgüllüğünü hassasiyetle yansıtabilmiş, sırrını çözmeyi başarmıştır.

"Dının sırrı, sonuçta bilincin, bilinçsizlikle iradenin ıradecilikle tek ve aynı özde birleşmesinden ıbarettır... **Dinin sırrı özellikle nesnelin özdeşleşmesidir...**"[16] Lenin, bu nitelemeyi büyük bir ovgüyle karşılıyor: "Dının özunun **parlak, felsefi** (ve aynı zamanda basıt ve açık) bır açıklaması."[17]

Feuerbach, ana yapıtlarını dın, dının ozu ve gelişmesindekı ozgullukler sorununa adadı. Ancak dın datma geri kalan tum ideolojık görunumlere bağlı olduğundan felsefe, sanat, sıyaset, ahlâk, vs. ile ılışkılerını belırlı bır çerçevede tartışmak zorunda kaldı.

Bu bağlamda özellikle dın ile ıdealıst felsefe arasındakı bağa değınmek gerekir. Feuerbach'ın her ikısi arasındakı duşunsel yakınlığı ortaya koymak ıçin gösterdığı kararlılık son derece etkileyıcı. Bu yakınlık, ona göre, doğal ve kaçınılmazdır. Zira her ıkı ideolojik bıçım de varlık ile duşünceyı, soyut ile duyuları birbirinden ayırmanın, duşuncenın nesnel gerçeklikten kopuşunun mantıksal bir sonucudur. Din olsun, idealızm olsun genelı, soyutlamayı, hem **ilk** hem de maddı dünyadan **bağımsız** bır varlık olarak görülen, **kendi** başına bır oze çeviriyorlar. "Dolayısıyla, gökteki idealizmi, yani hayallerin idealizmini tanrısal bir gerçeklik olarak kabullenme, dunyadakı idealizmı, yani aklın ıdealızmını ise insanı bir yanılgı diye bir kenara atma ne kadar buyuk bır akılsızlık! İdealizmı yadsıyorsanız, tanrıyı da yadsıyın! Tanrı yalnızca idealizmın babasıdır. Eğer sonuçlarına katlanmayacaksanız, ılkeyı de ıstemeyın! İdealızm, **akılcı** ya da rasyonalize edilmiş tanrıcılıktan başka bir şey değildir."[18]

Feuerbach, felsefi idealizm ile dın arasındakı bağı ortaya koyarken sık sık tanrı ve dinin idealizmin babası olduğuna ışaret edıyor. "Yeni felsefe, teolojıden doğmuştur" diye yazıyor, "kendısi de teolojının felsefeye açılmış ve dönüşmuş halidir yalnızca".[19]

Feuerbach'a gore ıdealızm, tarıhı olarak ve koken ıtıbarıyle dınden çıktı ve zamanla kendı başına bır düşünce olarak ayrıştı. Bu tez temelsiz değil. Esas olarak, felsefi idealizmin bir dizi düşünceyı az çok gelişmiş dinlerden aldığı ve doğaüstüne inancı, felsefi açıklaması ve yorumu olan bir nesneye dönüştürdüğüne dayanıyor.

Felsefi idealizm ile din arasındaki karşılıklı ilişkileri kuramsal olarak incelerken Feuerbach, aralarındaki düşünsel yakınlığı kanıtlamakla kalmıyor. Her ıkı ıdeolojik biçımin işbirlığının ve özellikle de idealizmın zararlarını gostermek için buyük çaba harcıyor. Bu ıkinci çabası, dine hızmet ettikçe ve aynı zamanda kendisi de dını düşünceleri kullandıkça içerik yönünde zayıflamakta ve kendı bılgi-kuramsal işlevini sınırlamaktadır. Genelde ıdealızm-dın ilişkisinden asıl kârlı çıkan dindir. Çünkü, diyor Feuerbach, burada soruna **kuram** açısından

yaklaşılıyor ve tanrı, doğaüstü üzerine başlangıçtaki fakir ve yüzeysel düşünceler gerçekmiş görüntüsünü veriyorlar.

Feuerbach, dının sanatla ilişkisini ele alırken de yeni, özgün ve son derece değerli düşünceler ileri sürüyor. Ona göre din, doğaustüne ınancıyla sanatı doğrudan ve —gerçeklığı gerçeğe bağlı kalan, bıçım olarak da uyan ımgelerle yansıtmak— olan temel görevinden ediyor. Sanatsal değerleri yaratanları gerçek dünya ve bu dünyanın, insan ve onun mutluluk savaşı çıkarları doğrultusunda yeniden üretilmesi üzerine yoğunlaşmaktan alıkoyuyor

Dinın ana nitelığından, yani doğaüstüne inançtan yola çıkarak Feuerbach ilk kez sanat ve din, özellikle de dunyevi ve dinsel sanat arasındaki farka işaret ediyor. Her ıkisinde de gerçek ya da fantastık imgeler, sanatçının nesnesini daha eksiksız, daha canlı ve etkileyici bır şekılde yenıden yaratabılmesi için gereklı araçlar. Ancak dünyevi sanat bunları yanlızca dış dünyanın yansımaları olarak algılarken, dini sanat nesnel gerçeklikmış gıbı sunuyor. "Sanat bu manzarayı gerçek bir yöre, bu insan resmini gerçek bır ınsan gıbı gormemı beklemiyor. Din ise, benden bu resmı gerçek bır varlık gıbı görmemı ıstıyor."[20] Din sanatçıya yabancıysa, onun yalnızca urunlerine gerçek ve guzel bır bıçım vermeye uğraştığından söz ediyor. Yapıtlarını tanrıya olan ınancın etkısi altında veren bir yaratıcı, insanı yanlış yola gotürur. Daha doğrusu ınsan, din yoluyla kendini kandırır, zıra o, hayalı, aslında yalnızca hayallerde yaşayan bir canlıya dönüşmektedir. Feuerbach ınancı ve gizemı materyalıst bır dın felselesiyle eleştirirken büyük ölçüde bılıme, bılımın parlak temsılcılerının keşıflerıne dayanıyor. Din ile bılımın, inanç ile bılgının **bağdaşmazlığı** goruşunu kararlılıkla savunuyor. Bilim, dıyor, dın ile karşılaştırılamaz; gorevı, materyalıst dunya goruşünün yığınlarda oluşmasını kolaylaştırmaktır Ne zaman toplumda bu roluyle kendını gösterse, bilimsel gerçekler teologların, kilısenın kıran kırana dırenışıyle ve doğa ile toplumun görünümlerını açıklaması sonucu tanrıya ınancın her azalışı üzerine sert tavrıyla karşılaşıyor.

Feuerbach bılımın bazı temsılcılerındekı dını duşunceler gıbi, bilgi ve inanç ilişkısıyle ılgılı onemlı bır soruyu yanıtlama başarısını da gostermıştir. Bu düşüncelerın nedeni iki ana yonde aranabilir: İnsani düşuncelerın oluşum ve gelişım surecindekı ozgul ıç çelışkiler ve toplumsal ılışkılere egemen olan dış gelenekçilik. "Bu gorünümler bile" der Feuerbach, "—benım şımdıye kadar olan gelışmemdeki dığer nedenler bır yana— (çunkü burada soz konusu olan yalnızca din ile eğitim arasındakı çelışkı, kımsenın yadsımadığı, yadsıyamayacağı bir çelişki. Zıra eğıtımsız din ve dinsiz egitim mümkündur) **insanın içinde sık sık en büyük, en bağdaşmaz çelişkilerin** yer aldığını açıklıyor."[21]

Feuerbach yukarıdakı gerçeği dış koşullarla açıklamaya çalışırken şunun da altını çizer: "Bu tatsız görünümün nedeni kolayca açıklanabılır. Dın, onların görüşlerini ve adetlerini kutsar, ınsanın selametını bunlara bağlar, ınsana bunları bir vıcdan sorunu olarak dayatır. Böylece kimse kılına dokunmadan, değiştirmeden nesilden nesile geçer gider."[22]

Her ne kadar Feuerbach ilk sorunun, yanı ınsan bilincindeki uzlaşmaz iç çelışkıler sorununun üzerinde çalışmadıysa da, soruyu koyuşuyla düşüncelerin doğasını, goreli bağımsızlığını araştırmaya yönelir. Dahası bireysel bilinçte temelde çelışkılı görüşlerin bır arada var olabileceğını kestırır. Yani Feuerbach son derece güncel bır sorunu, ıçerikte bağdaşmayan goruşlerin tek bir öznede birlikte varolabılme sorununu keşfetmış olur. Belki bu görünümün bılgi-kuramsal mekanızmasını çozemez, ama onun paha biçilmez katkısı, bu sorunu gormesinde ve

felsefi düşüncenin önüne çözümü için sorunu koymasındadır.[23]

Ludwig Feuerbach'ın ateizminin belli başlı özellikleri nelerdir?

Öncelikle Ludwig Feuerbach'ın ateizminin hem son derece önemli hem de gayet karmaşık ve iç çelişkiler barındıran bir görünüm ortaya koyduğu belirtilmelidir. Olumlu, olumsuz yönleri, eğilimleri en genel hatlarıyla verilmeye çalışılacaktır:

1- Ludwig Feuerbach'ın ateist görüşlerinin en olağanüstü yönü ve karakteristik özelliği, din eleştirisini salt kuramsal bir alanda, din ve felsefe alanında gerçekleştirmesidir. Kendinden önceki tüm materyalist öğretilerin, doğaüstüne inancın doğuşu ve toplumsal özü üzerine görüşlerini siyasi-sosyalojik ve ahlaki bir bakış açısından ortaya koymalarına karşılık, Feuerbach'ta sorunların bilgi-kuramsal analizi, özgül araştırma nesnesine felsefi-yöntemsel bir yaklaşım on plana çıkmaktadır. İşte zaten büyük Alman materyalistine din felsefesinin temel sorununu, inancın öznel koşulları sorununu, yani bilgi-kuramsal ve psikolojik temellerini başarıyla işleme olanağı veren de din araştırmasındaki bu felsefi bakış açısıdır. Bu görevin yerine getirilmesi, Marx-öncesi burjuva ateizminin en büyük kazanımlarından birisidir. Dinin doğuşu hakkındaki diyalektik materyalist görüşün oluşmasında önemli rol oynamıştır 18. yy. Fransız materyalistleri din hakkında, insanın fantastik bir düşüncesi, hayal gücünün bir ürünü şeklinde ancak belli bir fikre varmışlarsa da, Feuerbach insanın bilgilenme sürecinde nesnel gerçekliğin çarpıtılmasının somut biçimlerinin temellerini kuramsal olarak koymuştur. Böylece kendinden öncekilerin, dinin "kafada kurma"nın sonucu, bir "ikna" ürünü, "iktidar düşkünlerinin" bilinçli bir "yalanı" olduğu biçimindeki saf ve sınırlı görüşlerini aşmıştır.

2- Feuerbach'ın antropolojik felsefesi, tüm zayıflıklarına ve çelişkilerine karşın, insani düşüncelerin doğuşunun veya somut durumda dinin öznel koşulunun —insanın özünde temellendiği ölçüde— iç mekanizmasını keşfetme eğilimi taşır. Kuşkusuz bu eğilim son derece önemlidir. Gerçekleşmesi doğaüstü ve tanrı hakkındaki yanlış, fantastik görüşlerin yüzlerce yıllık sırrını aydınlatma olanağı doğurmuştur. Bu şekilde antropoloji, toplumsal çevreden iyice koparak felsefi araştırmayı insanın bilgilenme işlevine, dini yansımanın biçimde öznel özgüllüğüne yönlendirmiştir. Toplumsal unsur burada gerçekten pek az dikkate alınır. Ama buna karşılık "insan-çevre" birliği önemli bir unsur olarak ilginin odağında bulunmuştur —dış dünyanın bilgilenen özneye ilettiği, işlediği öznel gerçeklik. Böylece ilk kez dinin doğuşunun nedenlerini insanda, onun ruhunda, bilgilenme sürecinin özelliklerinde aramaya kalkışılmıştır. Fransız materyalistleri, belki de özellikle toplumsal unsurlarla aralarındaki sıkı bağ nedeniyle, dinin "iç", "öznel" temelini görememişler ve bu yüzden özne ile çevresini, düşünceler, görüşler ile bir bütün olarak toplumu saran sihirli çemberi yaramamışlardır.

3- Geniş ve sağlam bir temele dayanan Ludwig Feuerbach'ın ateizmi eşi bulunmaz bir biçimde dinin ve materyalist dünya görüşünün gelişme perspektiflerini, tarihi kaderini ortaya koymaktadır. Fransız materyalistlerinin, dinin tamamen aşılması, halkın tümünün batıl inanışların batağından kurtarılması ve mutlaka ateizmin egemen olması hakkında kuşkuları varken, Feuerbach en ufak bir tereddüt geçirmemiştir. İnsan, dinin dünyevi temelinin bilincine varınca ve bilincinde doğaüstüne inancı, başka bir dünyada değil de gerçekliğin dünyasında doğan "insan ruhunun bir düşü" şeklinde ilan edince dünya hakkındaki düşsel görüş toplum yaşamından ebediyen silinecekti. Feuerbach'ın buna inancı tamdı. Feuerbach bu yasallığın yavaş yavaş, her yeni tarihi dönemde daima bir üst

basamakta gerçekleşeceğini varsayıyordu. Şoyle yazıyordu: "... ateizm yalnızca saraylara, lükse, alaya, gosterişe, israfa, yüzeysellığe ve hoppalığa özguyken, şımdı işçının davası, hem ruhun, hem vücudun, böylece de ciddıyetin, temellilığın, gereklılığın, saf bır gerçekliğin ve insanlığın sorunu olmuştur."[24]

İnsanın materyalıst dünya gorüşünün bir karakterıstığı, gereklı bir yönü olarak ateizmin bu yasal gelişimini Feuerbach yalnızca bilginin gücuyle değil, töresel temizlik ve kendini duşünmemenin meziyetleriyle de bağdaştırıyor. İnanan kişi, Feuerbach'a göre tanrı korkusu ya da tanrı sevgisi ile tanrıya bağlıdır. "Ateistin tanrıya nazaran ahlakı bır dezavantajı, tanrı korkusu bilmemektir, ancak tanrının lutfunu hesaba katmamak gibi de ahlakı bır avantajı vardır."[25]

4- Feuerbach'ın ateizmındekı ana eksıklik, dının oznel ve nesnel köklerinin ayrılması, doğaustü duşuncesının doğuş surecının toplumsal sınıfsal koşullardan ve çelişkilerden kopukluğu ve yalıtılmışlığıdır. Bu nedenle Feuerbach'ta toplumsal unsur, kendını saklı bır bıyolojık gerçeklik şeklınde ortaya koyan insan doğasından ıbaret kalır. Bu sınırlılık ve tek yanlılık esasen, toplumsal varlığın yalnızca bir yanına, tekıl ınsana dayanan, ınsanın çalışma ve üretım çabasında dığer bireylerle kurduğu ve sürdurduğu ılışkıleri hepten yadsıyan antropolojık felsefenin kendı sınırlarından kaynaklanmaktadır Marx "Feuerbach Üzerine Tezler"inde o nedenle şoyle demektedır. "Feuerbach duyulur... nesneler istiyor; ancak ınsanı faalıyetı kendısı de nesnel bır faalıyet şeklınde almıyor... Bu yüzden de 'devrimcı', 'pratık eleştırel' faalıyetın önemını kavramıyor."[26] Feuerbach'ın ınsanı ılk bakışta gerçek bır kişılikmış gıbı gozukur. Aslında o, sosyal çevresinden yalıtılmıştır ve kendı doğasının belırledığı kendı, ıç yaşamını sürdürmektedır.

5- Dının sosyal, sınıfsal ılışkılerden antropolojık yalıtılması Feuerbach'ın aydınlanma çerçevesının dışına çıkmasını, doğaustüne ınanca karşı salt manevi mucadelenın sınırlarını aşmasını engellemiştir. Dının dar bilgi-kuramsal niteliği aynı zamanda tanrı ve doğaüstu duşuncesını aşma bıçımleri ve araçları açısından dar, sınırlı, yalnızca duşunce planında varolan bır sısteme denk düşer. Bu bakımdan Feuerbach dının dünyevi temellerini aydınlatmada önemli bir adım atmakla beraber Fransız materyalıstlerınden oteye gıdemıyor ve dın ile mücadeleyi yalnızca manevi dunyada, aydınlanmada goruyor

6- Feuerbach'ın ateizmınde dın kavramını belli bır şekılde anlamama, belli bir kutsama da var Doğaustüne ınancı eleştıren çokları gibi Feuerbach da bu ınancın gücune hayran kalmış, onu, topluma ınsanlar arası gerçek bir sevgi ve kardeşlik sıstemi şeklınde sunmak ıçın gizemlı unsarlardan "temizleme" çabasında yenık duşmuştur. Elbette dın, ozellikle halkın alt tabakalarının çıkarlarını yansıttığı zaman, daha zıyade sıradan, sınıfsal belırlenmeyen ılışkilere veya bütün topluma ılışkin bır dızı yüksek humanist norm barındırmaktadır; ve o gelecekte "günahtan" kurtulmanın, "gerçek", "katıksız", "yeniden doğmuş" bir inancın yoluna girme oncesindedir. Feuerbach tanrı ve doğaüstü duşüncesını yadsımakla birlikte materyalızmde de din kavramını koruyarak bu "zenginlığı" almaya çalışıyor. Başka bır deyışle, geçmişın toresel meziyetleriyle insanlığın geleceğini birleştıren, tanrısız "yeni bir dinın" babası işlevini üstleniyor.

Bır de Feuerbach tanrısız dın denemesını Alman felsefesının özgül gelenekleriyle açıklamaya çalışıyor. Şoyle yazıyor. "Alman materyalızmi dınden kaynaklanır. Reformasyon ile başlamıştır. İnsana, tanrı sevgısının bir armağanıdır. Reformcular onun ımgesını ya da daha zıyade özünü belırsız, fantastık bir sevgide değil, ınsana en ıçrek bır sevgide, ana-babanın çocuklarına olan sevgi-

sinde bulmuşlardır."[27]

Feuerbach materyalizmin kuramsal ve pratik köklerini Reformasyon'da bulmayı denerken, reformun tanrısal sevgiyi saf, manevi bir sevgiden gerçek insan sevgisine dönüştürene dek gerçekleştirdiği ve insancıllaştırdığı sonucuna varır. Feuerbach'ın felsefi ve ateist görüşlerindeki tüm eksiklikler, zayıflıklar ve hatalara karşın materyalizm tarihine katkıları o denli önemlidir ki, ona rahatlıkla Marx ve Engels'ten öncekiler arasında onlara en yakın olanlardan biri diye bakılabilir. İdealist Alman felsefesine ve dine karşı mücadelede yarattığı tüm değerler ilerici, demokratik dünya düşünce hazinesinde layık olduğu yeri almıştır. Feuerbach'ın 1870'de, ölümünden 2 yıl kadar önce Alman Sosyal Demokrat Partisi saflarına katılması, onun materyalist felsefesinin derin kuramsal özünü göstermektedir. Bu felsefenin sağlıklı ve humanist eğilimleri onu proletaryaya, en büyük ve en devrimci öğretiyi, diyalektik ve tarihi materyalizmi tarihi bir zorunlulukla sırtlanan proletaryaya ilelebet bağlamıştır.

NOTLAR:

1) K Marx, **24 Ocak 1865'te J.B.Schweitzer'e mektubu**, K Marx / F Engels, Seçilmiş Mektuplar, Berlin 1953, s. ,81.
2) L.Feuerbach, **Felsefede Reform İçin Geçici Tezler**, L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 9, Berlin 1970, s. 258.
3) K.Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**, K Marx / F Engels, Tum Eserleri, cilt 3, Berlin 1958, s 6-7.
4) L Feuerbach, **Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla**. L Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 6, Berlin 1967, s. 32
5) a.g.e., s. 326.
6) L.Feuerbach, **Spiritüalizm ve Materyalizm Üstüne, özellikle irade özgürlüğü bakımından**; L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W Schuffenhauer, cilt 11, Berlin 1972, s 178.
7) K.Marx, **"Kapital"in ikinci baskısına sonsoz**; cilt 1, K.Marx / F Engels, Tum Eserleri, cilt 23, Berlin 1962, s. 27.
8) Bkz. V.I Lenin, **Materyalizm ve Ampriokritisizm**; V.I.Lenin, Tüm Eserleri, cilt 14, Berlin 1962, s. 113.
9) L Feuerbach, **Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla**; a g e , s 117.
10) a.g.e.
11) a.g.e., s. 118.
12) a.g.e., s. 119.
13) a.g.e., s. 200.
14) V I Lenin, **Feuerbach'ın "Dinin Özu Üzerine Dersler"i Üzerine**; V I Lenin, Tum Eserleri, cilt 38, Berlin 1964, s. 57.
15) L.Feuerbach, **Dinin Özu Üzerine Dersler, ek ve notlarla**, a g e , s 241.
16) V.I.Lenin, **Feuerbach'ın "Dinin Özu Üzerine Dersler"i Üzerine'den alıntı**, a g e., s. 56-57.
17) a.g.e., s. 292.
18) L.Feuerbach, **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**; L.Feuerbach, Toplu Eserler, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 9, Berlin 1970, s. 292.
19) a.g.e., s. 294.
20) L.Feuerbach, **Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla**, a.g.e., s 205
21) a.g e., s. 241-242.
22) a.g e., s. 243.
23) Bkz · T.St.Stoyçev, **Obstestveno bitie i obstestveno saznanie**, BAN, S. 1972, s 80-84.
24) L.Feuerbach, **Ölüm ve Ölumsuzlük Hakkında Düşüncelerim Üzerine**; L.Feuerbach, Toplu Eserleri, yayıncı W.Schuffenhauer, cilt 10, Berlin 1971, s. 287.
25) L.Feuerbach, **Dinin Özü Üzerine Dersler, ek ve notlarla**; a.g.e., s. 344.
26) K.Marx, **Feuerbach Üzerine Tezler**; a.g.e., s. 5.
27) L.Feuerbach, **Spiritüalizm ve Materyalizm Üzerine, özellikle irade özgürlüğü bakımından**; a g e., s. 115-116.

Kaynak: Philosophie und Religion, Coll. Phil. Jenense, Heft 3, Weimar 1981

Tarih Felsefesi

ludwig feuerbach'ın düşüncesinde tarih

gisela schröter
çeviren: mehmet yavuz

Bilindiği gibi, ortodoks olmayan bir Hegelci olarak Feuerbach 19. yüzyılın otuzlu yıllarında felsefe tarihi üzerine önemli yazılar yazdı. Felsefi düşüncenin tarihsel sürekliliğini vurgulayan Hegelci görüşü bu yazılarda neredeyse baştan sona görmek mümkündür. Ancak Hegel'in felsefe tarihine kıyasla Feuerbach'ın, özellikle Bacon, Gassendi ya da Hobbes gibi materyalist düşünürlerin hakkını daha fazla verdiği açıktır. Onların katkılarını çağlarının gereksinimlerini ne ölçüde karşılayabildikleriyle ölçmüş, yani bilerek, bir yerde felsefenin ana sorununu değerlendirmesine ölçüt almış, değerlendirmesini Hegel gibi önceden kurulmuş düşünsel bir sisteme dayandırmamıştır.[1]

O nedenle Feuerbach materyalizm ile idealizm, teoloji ile felsefe arasındaki tarihi mücadelenin yalnızca felsefi bir sorun olmayıp, toplumsal yaşamın gerçek dönüşümleriyle ilgili, karşıt çıkar grupları arasındaki bir çatışma olduğunu Hegel'den çok daha açık ve net bir şekilde göstermiştir. Değişik felsefi sistemlerin yalnızca bilgi değerleri açısından ortaya konması geri plana itilmiştir. Nitekim Feuerbach yakın zamanların panteizmini değerlendirirken, onu, felsefenin teoloji karşısında verdiği burjuva hak arama mücadelesinin ileri bir sonucu olarak görmüş, ortaya çıkışındaki nesnel toplumsal süreçleri gözardı etmemiştir. 1835'ten kalma bir yazıda, panteizmin doğuşunu kentler vareden, muazzam üretici güçleri harekete geçiren ve doğabilimlerinde devrimci bir gelişmeyi başlatan burjuva toplumunun tarihsel gerekliliği ile açıklamıştır. Panteizm böylece, Hıristiyanlığın devrettiği bu dünya - öteki dünya şeklindeki katı ayrımı ortadan kaldıran bir felsefe olarak mümkün ve zorunlu olmuştur.[2]

Feuerbach felsefe tarihi araştırmalarında panteizmle, Alman tarihinde özel bir rol oynadığı için fazlasıyla ilgilenmiştir. Tipik bir yaklaşımı vardır: Leibniz'in panteizminin nedenlerini öncelikle düşünce tarihinde değil de, Alman ulusunun

karakterinde aramaktadır. Burjuva çağının felsefî tarihini irdelerken Feuerbach, Almanya'da Luther ve Melanchton'a kadar gider ve şu sonuca varır: "Bu yüzden Almanya'da dının haklarını kazanması, halkın dindar karakterine uygun olarak, felsefeninkinden önce gerçekleşti. Fransa, İngiltere ve İtalya'da felsefe, varolan dinden ayrılıp, dinin dışında, kendi başına gelişmeye başlarken, ... Almanya'da bir yandan varolan din ile felsefenın bilinçli ve yansımalı bir iletişimi ile, öte yandan —bu iletişimden daha önce— dın ile doğrudan birleşmesiyle din felsefesi adı altında ortaya çıktı, ..., dini bir gereksinimden doğdu."[3] Yani 1836'da Feuerbach da Heine ve Marx gibi, Almanya'da dinle felsefe arasındaki sıkı bağın nedenlerini ülkenin tarihi geri kalmışlığında, Alman ulusunun Fransa, İngiltere ve İtalya'ya nazaran burjuva toplumuna geç açılışında arıyor.

Feuerbach'ın bu bilgisi, ilerleyen yıllarda da sürekli doğrulanacak ve zenginleşecektir. Nitekim 1849'daki Almanya gerçekliğini yaşamakta olan Feuerbach'a göre Amerika, "çürümüş Avrupa" karşısında insanlığın geleceğini temsil etmektedir.[4]

Feuerbach bir Spinoza'nın, Leibniz'in, Hegel'ın panteizmini felsefe tarihinde zorunlu aşamalar olarak algılar ve değer verirken, 1838'de bir F.Baader'in sözümona panteist felsefi düşüncelerı ile arasına kesin bir sınır çekmeyi bilmiştir.[5] Gerici felsefi düşünceleri sezebilmektedir. Felsefe tarihi üzerinde çalışmasının amacı yalnızca kendi kuramsal tavrını bulmak ve pekiştirmek değil, Schelling'in romantik geç-felsefesi ile mücadele içinde ve Hegel'ın tutuculuğuyla çelişerek Alman koşullarını değiştirmeye yarayacak bir felsefe yaratmaktır. Bu yüzden örneğin Leibniz'in "Monat"ının zayıf yanını, "birlikte eylemde bulunan kişi olmak yerine, dunya sahnesine seyirci kalmasında"[6] görür. Artık Hegelci, gerçek ile akılcı olanın ya da varlık ile düşüncenin özdeşliği düşüncesi, genç-Hegelci bir ruhla yorumlanacak, aslolan gerçekliği akılcı bir şekilde açıklamak değil, yapmak olacaktır. Feuerbach bu görüşü özellikle Hegel eleştirmeni Bachmann'la girdiği polemikte savunur.[7] 1837'de Ruge'nin bir önerisini kabul eder ve genç-Hegelcilerin yayın organı "Alman Bilim ve Sanatı İçin Halle Yıllıkları"nda (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst) çalışmaya başlar. Bunu izleyen zaman zarfında çok sayıda eleştiri kaleme alır ve tartışmacı bir yayıncı olarak Almanya'daki felsefi ve siyasi tartışmalara karışır.

Ludwig Feuerbach K.Bayer'ın "Özgürlük Düşüncesi ve Düşünme Kavramı" yazısını değerlendirirken zamanının felsefesinde Schelling'in damgasını taşıyan Hıristiyan-romantik, gerici eğilime Hegelci akılcılıkla karşı koyar.[8] Ona göre, bu felsefi akım Hegel usulü "gramer" yerine "kişisel keyfiyetin" özgürlüğünü felsefenin ilkesi yapmaktadır.[9] Feuerbach henüz 1835'de gerici, Hıristiyan, devlet ve hukuk filozofu F.J.Stahl'a karşı özgürlük kavramından ne anladığını açıkça ortaya koyuyordu. Stahl Hıristiyanlığın devlet düzeninin korunması ve istikrar için vazgeçilmez olduğunu, kişisel bir tanrının varlığını yadsıyacak bir felsefenin onun yok oluşuna hizmet edeceğinden reddedilmesi gerektiği görüşündeydi. Yalnızca Hıristiyan bir felsefede tanrının özgürlüğüne ve kişiliğine yer vardı,[10] özgürlük, seçmede ya da çeşitteydi, yaşamdaki zenginlikti.[11] Feuerbach bu boş, olumsuz özgürlük anlayışına şöyle karşı çıkıyor: "Zengin, bir zorlama olmaksızın istediği seçimi yapar. Ama bu özgürlük bile sınırlıdır ve bir özgürlüksüzlüğe dönüşür.. Zenginlik de, fakirlik gibi bir bağımlılıktır. Çeşit, zenginlik değişik yapıda, ancak özleri aynı bir yığın şeyi gerektirir... Ruha, özleri aynı bir yığın şeyden oluşan tek bir birey mükemmel yeter. O nedenle insan, kendini zorunlu olanla sınırladığı ölçüde özgürdür. Bir Diogenes'in fakirliği, Krözus'un zengin-

liğine oranla özgürlüğün daha onurlu ve doğru bir örneğidir."[12]

Fakirlerden yana çıkmada, felsefi açıklaması kuvvetle Hegel'in efendi-köle ilişkisi imgesini hatırlatan küçük burjuva demokrat görüş açıkça görülüyor. Özgürlüğün, zorunlu-olanla akılcı bir şekilde yetinilmesi şeklindeki belirlenişi Marksist tavıra yaklaşıyor. 1838'de Köln'deki kilise kargaşasından doğan Leo-Hegel tartışması ile genç-Hegelciler ilk kez Almanya'daki siyasal çatışmada yerlerini almışlardı. Feuerbach "Hegelci Felsefeye Yapılan Hıristiyan Olmama Suçlaması Nedeniyle Felsefe ve Hıristiyanlık Üzerine" başlıklı yazı hakkında kaleme aldığı bir makalede bu tartışmaya geniş yer veriyor. Tarihte devlet ve Hıristiyanlık arasındaki çelişkiyi ve özellikle aynı çelişkinin zamanın Almanya-sı'ndaki durumunu sergiliyor. Hıristiyanlığın hukuki ilişkiler karşısında kayıtsız kaldığını vurguluyor.[13] Yanı Hıristiyanlık tarihin çeşitli çağlarında birçok ege-menlik biçimine uyum göstermiştir. Feuerbach böylece Hıristiyanlığın devletler tarihinde daima sistemin istikrarını koruyabilmek uğruna humanist içeriğini feda ettiği sonucuna varıyor. Kanıtlamak için de örneğin Hıristiyan devlette polis gücünün zorunluluğu[14], devletin savaşı onaylaması[15] veya kölelığin Hıristi-yanlıkta da sürmesini[16] gösteriyor. Feuerbach'a göre gerçekten Hıristiyan bir devlet olamaz. Zira gerçek Hıristiyanlıkla siyasal devlet birbirini dışlar.[17] O zamanki Almanya'da kuşkusuz çarpıcı siyasi ve ileri görüşler. Orada siyasi tutuculuk dinsel dogmatizme sıkı sıkıya bağlıydı.[18] Bu yüzden Feuerbach'ın etkinliğindeki din eleştirisi ile sosyal eleştiri arasındaki sıkı bağ ilerici ve burjuva demokrat bir vurguyu ifade ediyordu. Aynı zamanda bu şekilde sosyal eleştiri bir çıkmaza girmektedir. Şöyle ki, özellikle sonraki kuramsal yazılarında görüldüğü gibi, toplumsal eleştiri hemen her zaman dini eleştirinin gölgesinde kalmakta, toplumsal değişimler ancak dini değişimlerin arka planında kavranmaktadır. Ne var ki, Almanya'da manevi yaşamdaki din egemenliği sorununun altından hiçbir klasik Alman filozofu kalkamamıştır. O muazzam tarih sezgisiyle Hegel bile, özellikle olgunluk döneminde Almanya'nın tarihi geri kalmışlığına yenik düş-müştü. "Din Felsefesi Dersleri"nde artık yeni dünyanın, burjuva özgürlüklerin beşiği olarak Fransız Devrimi yerine Reformasyonu görüyordu.[19]

1842/43'de Almanya'da burjuva demokratik devrim olgunlaştığı sırada Feu-erbach "Bir Felsefe Reformunun Zorunluluğu" ya da "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri. Değişimin Zorunluluğu" diye adlandırılan makalesini yazdı. Bilinçli bir şekilde tarihi irdelediği bu yazısında, diğer kuramsal çalışmalarında pek görül-meyen bir biçimde felsefesini Almanya'daki halk yığınlarının siyasal dünya görüşü olarak algılıyor. Sonradan sürdürmediği —en azından olgunluk dönemi felsefi yazılarında sürdürmediği— görüşleri geliştiriyor. Belki de bu yazıyı hiçbir zaman yayınlamamış olmasının nedeni bu.[20] Feuerbach burada otuzlu yılların araştırmalarından ve felsefi tartışmalarından edinilen bilgileri materyalist bakış açısı altında toparlar. İnsanlığın yeni döneminde, sırf felsefi bir mesele olmakla kalmayıp Hegelci tutuculuğa karşı kendini kabul ettirecek ve "zamanın, insanlı-ğın gereksinimini karşılayacak"[21] bir felsefe zorunlu olmaktadır.

Peki, Feuerbach'ın bu yeni felsefesinin içeriği ne? Ona göre, sorun Hıristiyan-lığın "bilinçli, isteyerek ve doğrudan" yadsınması. Çünkü Hıristiyanlık "bugün-kü insanlığı harekete geçiren en önemli gücü, siyasal özgürlüğü "[22] köstekleyen unsurlar barındırmaktadır. Olumlu ifadesiyle bu, demokratik cumhuriyetten yana çıkma demektir.[23] Mart öncesinin (Almanya'da 1815'ten 1848 Mart Dev-rimi'ne kadar olan dönem —çn.) devrimci ruhu, Almanya'da olgunlaşmakta olan devrimci durum, Feuerbach'ı doğrudan siyasal sorunların içine ve siyasi

koşulların değişmesi bilincine itmiştir. Ancak Almanya'da dinin büyük ideolojik gücü dolayısıyla Feuerbach için bile yeni bir felsefe aynı zamanda yeni bir dindi. Dinle devlet arasında doğrudan bir bağ vardı. Devlet, dinde güncel olan siyasi görüş neyse, onun yaşama geçirilme alanıydı.[24]

Feuerbach'a göre din, felsefeden de ileri ölçüde, insan topluluklarının, tarihteki büyük çıkar gruplarının dünya görüşüydü. İnsanın toplumsal yaşamına doğrudan bağlıydı. Yeni dinin içeriği, ABD ve Fransa'daki burjuva devrimlerinde ilan edilmiş insan haklarının ve daha da ilerlere varan hümanist ideallerin gerçekleştirilmesi idi. "Dini düşünce, siyasi bir düşünce ya da hareketin bir habercisidir yalnızca..."[25], çünkü insanlığı pratikte harekete geçiren güç siyasidir. Feuerbach bu görüşü tarihte, dinci katoliklik (kilise devleti), siyasi katoliklik (mutlakiyetçi devlet) ve siyasi cumhuriyetçilik (burjuva demokrat devlet) şeklinde canlandırıyor.[26] Her dinci hareket yeni siyasal biçimler ortaya çıkarır ve kendini gereksiz kılar. Burada öz ile görünümün yerleri değişmişse de, aradaki bağ farkedilmiş. Din düşüncesinde birleşmiş halk hareketlerinin tarihte devlet biçimleri ortaya çıkardıkları, bu devletlerin varlıklarını sürdürmelerini sağladıkları ve sonunda batışlarına ön ayak oldukları görülebilmiş. Feuerbach'a göre Reformasyon —Hegel'in din felsefesinde olduğu gibi— dinin insanileşmesinin, dünyevileşmesinin, dolayısıyla Almanya tarihinde yaşamın kaynağıdır, yalnız Hegel'den farklı olarak söylediği siyasi cumhuriyetçilikte zirveye ulaşacağıdır.[27] Başka bir yerde Alman materyalizminin kökünü de Reformasyon'a dayandırıyor[28] ve gerçekten de burada Alman burjuva felsefesinin özgüllüğünü yakalıyor.

Feuerbach sonraki yazılarında din eleştirisinden doğrudan doğruya ve tarih tartışmalarına girmeden burjuva demokrat cumhuriyetin zorunlu olduğu sonucuna varıyor.[29] Ne var ki, aksi şekilde de Hıristiyan dininin siyasi yönetimden çekildiğini iddia ediyor.[30] Tarihi materyalist görüşe bu birinci yaklaşımdan daha yakın. Özellikle devrim öncesi dönemde Feuerbach tarihte din ve siyaseti doğrudan bir etkileşim içinde görüyor, genellikle bir öncelik de koymuyor: Dinsel içerikler, siyasi hedefleri açıklamak için siyasi yaşama sokulur, aksi yönde de elbette din politize olur, ideolojik biçim alır. Feuerbach'ın tarihe bakışı yalnızca felsefe sınırlarını değil, ütopik komünizmin de sınırlarını zorluyor. 1844 yazında Feuerbach, Wilhelm Weitling'ın "Özgürlüğün Güvencesi ve Uyumu" yazısı üzerinde çalışır. Friedrich Kapp'a yazdığı bir mektupta bu terzi çırağının ciddiyeti, tavrı ve öğrenme hırsına hayran kaldığını belirtir ve örneğin böyle el emekçilerinden başlayacak, komünizme kadar giden bir gelişmeyi kestirir.[31]

Feuerbach'ın tarihi gelişimdeki yeni eğilimleri çok iyi algıladığı ve bunları kuramsal olarak işlemeye çalıştığı görülmektedir. Ancak Feuerbach'ın Weitling hakkında yazdıklarının ilginç tarafı, komünizm anlayışıyla çağdaş, olumlu, etkin dini bir ateizmi aynı kaba koymasıdır.[32] Böyle bir düşünce zincirini kavrayabilmek için bir kez daha "Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu" yazısına dönmeli. Feuerbach orada şöyle yazıyor: "Hıristiyanlık milliyetlerin zincirlerini, eski dünyanın siyasetini paramparça etti; tüm insanları ulusa, statüye bakmaksızın tanrı önünde eşit kıldı; insanı hukukun insanı olarak göksel kutsallığa ulaşabilir kıldı... Yani Hıristiyanlık böyle, herkesin paya, eşit hakka sahip olduğu, kamu hukuku önünde ayrım gözetmeyen, doğuştan kimseye bir öncelik tanımayan bir topluluk anlayışıdır. Ancak dinin gerçeği siyasettir. Dolayısıyla Hıristiyan dininin bilmecesi çözülmüş, sırrı açıklanmış, amacına ulaşılmış, dini düşünce ve coşku, siyasi düşünce ve coşkuya dönüşünce sonu gelmiştir. Hıristiyanın insanda çözülmesiyle Hıristiyanlık dini de zorunlu olarak devlette çözü-

lür."[33]

Feuerbach'a gore küçük burjuva demokrat vurgulu Hıristiyanlığın insanlık ideali burjuva devlette gerçekleşince komünizme ulaşılmış olacak, büyük insan yığınlarının katılımı sıyasette zor kullanımını gereksiz kılacaktır. Böylece insanın "bütün insan" olarak kendını gerçekleştırebılmesı ıçin devletin sönmesi sorunu —ki nihayet Marx'ın ılk yapıtlarından "Yahudi Sorunu"nda ele alınacak ve gelıştirilecektir— komunızmın ana sorunu olur. Feuerbach'a göre komünizme giden yol aydınlanmadan geçer. Böylece ıçerık bakımından komünist eğitim ve öğretımın gerçek bir sorununa değinılır. Feuerbach'ın hakkını vermek için, onun bazen aydınlanma felsefesinin temellerinden yola çıktığı vurgulanmalıdır. Örneğin Frankfurt Ulusal Meclısı'nde temsilci olarak bulunduktan sonra 1848'de şu şaşırtıcı değerlendirmeyi yapar. "Eskı bürokratların, bakanların ve memurların yerine yenı, demokratlıkta veya cumhuriyetçilıkte kararlı, doğrudan halktan gelen ınsanlar geçmedıkçe ne huzur olur ne de ıstikrarlı bır yonetim. Hastalık mı olur — olsun, ınsan hastalık geçırmeden ıyıleşemez. Bu hastalık çoğunun düşünduğu gıbı de olmayacak. Çunku demokratlar haydut sürüsü değildir. En alt kesımlerınde, ışçılerde bıle karşıtlarının onlara yakıştırdığından çok daha akılcı goruşleri, ınsancıl ılkeleri vardır. Bunun boyle olduğunu sanırım kendi gözlemlerım sonucu ıleri surebılırım."[34] O tarıhte Feuerbach neredeyse devrimde zor kullanımına evet dıyecek gıbı gorunuyor ve "halktan ınsanların", bu arada işçılerın ıktıdar olabıleceklerıne ınanıyor. Aynı zamanda da Almanya'da kabaran halk yığınlarının yenıleceğını de gorebılıyor, çunkü nispeten daha etkın, kararlı ve ıleri olan Fransa'da bıle ışçıler Parıs'te, Hazıran mucadelesinde ağır bir yenılgıye uğramışlardır."[35] Bu yuzden sıyası faalıyet konusunda sürekli son derece ıhtıyatlı davranmaya eğılım duymuştur.

Feuerbach özellıkle "Hegelcı Felsefeye Yapılan Hıristıyan Olmama Suçlaması Üzerine Felsefe ve Hıristıyanlık Üzerine" ve "Felsefede Bır Reform Zorunluluğu" yazılarında gorulen tarıhı-sosyal sorunlara yaklaşımlarını sonradan sürdürmemiş, yalnızca arasıra antropolojinin dın eleştırısının ufkunda yenıden ele almıştır. Buna rağmen en azından kırklı yılların bıtımınden bu yana proletarya ve partisine siyasi olarak yoneldığı soylenebılır. O zamankı Almanya'da sınıf çelişkilerinin keskinleşmesı, duşunuru proletaryadan, emekçılerden yana açık bir siyasi tavır almaya ıtmıştır. Varsın o bunu antropolojık materyalizm ile açıklayamamış, diyalektık ve tarıhi materyalızm temelı uzerınde duramamış olsun. 1868'de okuduğu K.Marx'ın "Kapıtal"ını değerlendırırken tavrı özellıkle belli olur.[36] Ulusal ekonomi ve ozel ekonomi alanlarına ahlak giriyor; "bu konuda K.Marx'ın, en azından sergilediği tartışmasız gerçeklerle ilginç ve yıne korkunç derecede zengın yazısına bakınız: Kapıtal; orada ahlaka yer kalmamış, meziyet olsa olsa fabrika sahıbi beyefendının, kapitalistin tekelinde varolabılmıştır. Yaşamak için zorunlu olanın olmadığı yerde, töresel zorunluluk da olmaz."[37]

Feuerbach'ın Schopenhauer ıle[38], Johannes Müller'ın fizyolojik idealizmi ile[39] ve F.A.Lange'nın yeni-Kantçılığı ile tartışmaları, onu halen varolan burjuva felsefesıne bağlayan hıçbir şeyin olmadığını kanıtlamaktadır. Ellıli, altmışlı yıllarda Bismarck'ın iç ve dış polıtıkası üzerine[40], Alman birliği üzerine[41] yazdığı mektuplar Feuerbach'ın, nihayet 1870'de üye olarak katıldığı Alman sosyal demokrasisine yönelmesiyle kazandığı siyasi görüşler hakkında bir fikir vermektedir.

NOTLAR:

1) Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1967, cilt 8, s 133.
2) Bkz. K.Grün, **Ludwig Feuerbach'ın Felsefi Kişiliğinin Gelişimi**; 1820-1850 arası yapıtları ve mektuplaşmalarıyla gösterilmiştir, Leipzig / Heidelberg 1874, cilt 1, s. 319.
3) L.Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1969, cilt 3, s 11.
4) Bkz.. L.Feuerbach, Mektuplar, yayıncı: W.Schuffenhauer, Leipzig 1963, s. 243.
5) Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, cilt 8, s 204.
6) Bkz.: a.g e., cilt 3, s. 92.
7) Bkz : a.g.e., cilt 8, s. 87, 111.
8) a g e., s. 139.
9) a.g.e., s. 142.
10) a.g e., s. 25.
11) a.g.e., s. 26, 28.
12) a.g.e., s. 28
13) a.g.e., s. 246.
14) a.g.e., s. 279.
15) a.g e., s. 280
16) a g e., s. 245
17) a.g.e , s. 283.
18) Bkz.: F.Engels, Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, Marx / Engels, Tüm Eserleri, Berlin 1979, cilt 21, s 271.
19) G.W.F.Hegel, Din Felsefesi Dersleri, Hegel, 20 ciltte Tüm Eserleri, Yayıncı: H.Glockner, cilt 16, Stuttgart 1959, s 339-356
20) Schuffenhauer'in Feuerbach baskısında da bu yazı çıkmadı Benim dayandığım onun, Carlo Ascheri'nin "Feuerbach'ın Spekulasyonla Bozuşması", Frankfurt / Viyana 1969, kitabındaki yazısı.
21) a.g e., s 145.
22) a g.e., s. 149
23) a g e , s 162
24) a g.e , s. 154.
25) a.g.e , s. 162.
26) a g.e.
27) a.g.e.
28) Bkz. L Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1972, cilt 11, s. 115.
29) Örnek olarak şu sözler kanıt alınabilir "Düşünce alanında teolojinin antropolojide çözülüşü, eylem (praxis) alanında monarşinin cumhuriyette çözulaşıdır " (Bkz K Grun, **Ludwig Feuerbach'ın Felsefi Kişiliğinin Gelişimi**, 1820-1850 arası yapıtları ve mektuplaşmalarıyla gösterilmiştir, Leipzig / Heidelberg 1874, cilt 2, s 324) "Doğanın başı sonu yoktur Ondaki her şey etkileşim içindedir, her şey görelidir; her şeyin bir sebeb ve sonucu vardır, her şey onda çok yanlı ve karşılıklıdır, monarşist bir uca sürüklenmez, o bir cumhuriyettir . doğayı tanrı, doğaüstü bir varlık olmaksızın düşünebilmek, devleti ya da halkı, halkın dışında ve ustünde duran bir derebeyi olmaksızın düşünmekten pek de farklı değildir. Evet, nasıl ki cumhuriyet, insanlığın tarihi görevi, pratik hedefi ise, insanlığın kuramsal hedefi de doğanın anayasasını cumhuriyetçi olarak kabullenmek, doğa düzenini onsuz kurmamak, gerekçesinin onun kendi özünde bulmak olmalıdır." (Bkz.· L Feuerbach, Toplu Eserleri, Berlin 1967, cilt 6, s. 115)
30) Bkz. a.g e , s 158.
31) Bkz.: L.Feuerbach, Mektuplar, yay.: W.Schuffenhauer, s. 195.
32) a.g e.
33) Bkz.: L.Feuerbach, **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, a.g e., s. 161
34) Bkz.: L.Feuerbach, Mektuplar, a.g.e., s. 221.
35) a g.e.
36) a.g.e., s. 346.
37) "**Ahlak Üzerine: Ödemonizm**" çalışmasından; L Feuerbach, Antropolojik Materyalizm, 2 ciltte Seçilmiş Yazılar, cilt 2, Frankfurt a M., 1967, s. 249.

38) Bkz.: L.Feuerbach, Toplu Eserleri, cilt 11, a.g.e., s. 174, 176.
39) a.g.e., s. 179.
40) Bkz.: L.Feuerbach, Mektuplar, a.g.e., s. 330, 335.
41) a.g.e., s. 337.

KAYNAK:
Philosophie und Geschichte, Collegium Philosophicum Jenense, Heft 4, Weimar 1983.

TÜSTAV

varoluş mu yoksa tanrı mı?

varoluşçu felsefedeki sözümona bir alternatife eleştirel bakış

hans-martin gerlach
çeviren: haşmet atasoy

"Ama yalnız kalınca Zerdüşt şöyle dedi gönlüne: Mümkün mü bu! Bu yaşlı ermiş ormanında işitmemiş hâlâ olduğunu tanrının!"[1]

Nietzsche'nin genç Hegel'ın "İnanç ve Bilgi" çalışmasının son bölümünden kendi anlayışı doğrultusunda alıp eserlerinde çok değişik biçimlerde kullandığı "Zerdüşt'ün Önkonuşması"nın bu tümcesini, Heidegger de kendi açısından "Nietzsche'nin 'tanrı oldu' "sü[2] üzerine yazdığı makalede, en yuksek metafizik değerlerden hareket eden zamanın sonu olarak nihilizmin özü ve bunun fani dünyayı derinden etkileyebilmesi amacına yönelik görüşlerini dile getirmede kullanır.

Heidegger'e gore bu son aynı zamanda, Nietzsche ile tepe noktasına ulaşan, sözkonusu değerlerle yalnızca basit bir karşıtlık içinde olan ve böylece metafizik-teolojik en üst-değer tanrı dahil olmak uzere bu zamana kadarki tüm metafizik değerlerin sadece "yeniden değerlendirilmesi"nin yapıldığı dönemin de sonudur. Ancak Nietzsche, Heidegger'e göre tersine çevrilmiş Platonculuktur[3] ve bu nedenle de şu sorun yeniden gündeme gelir: Tanrı gerçekten öldü mü? Yazımızda Heidegger'in bu Nietzsche-önermesi ile ilgili konumunu ayrıntılı ele almayacağız, ancak soruyu bizzat Heidegger'in felsefesine ve bunun ötesinde varoluşçu düşüncenin değişik biçimlerine yonelteceğiz. Bu konuda Heidegger felsefesini sade bir bütünlük olarak ele alacak olursak, o zaman Spiegel dergisinin 1966 yılında kendisiyle yaptığı, ancak ölümünden sonra 1976 yılında yayımlanan oldukça önemli mülâkatına dayanabilir ve sorunun yanıtını daha mülâkatın, Heidegger'in bir önermesinden alınan başlığında bulabiliriz. Yanıt şöyle: "Bizi artık sadece bir tanrı kurtarabilir"[4]

Muhakkak ki, yanıt biraz aceleci ve çok şey ifade etmiyor. Bu iddiayı sözkonusu düşüncenin toplam gelişimi bağlamındaki yukarıdaki sorunun yanıtı olarak

ve aynı zamanda bu düşüncenin ortaya çıktığı, kendisini çok yönlü yansıttığı toplumsal çevre ile bağıntılı görmek gerekir.

Şu ya da bu filozofun sistematiğinin ozgun biçimlerinden daha kapsamlı olan bu felsefi-varoluşçu düşünce, bu zamana kadarki felsefenin ben'ini (mantıksal ya da duygusal türden) tüm metafizik kalıntılardan kendisinin kurtardığı savını one sürüyor. Varoluşçu filozofların her türlü kavramcılığı yadsımalarına karşın yine de bu kurtarış pratikte **varlık-kavramının** oluşumuyla gerçekleşti, ki bu da varlığın, hiçbir zaman ne **res extansa** (yer kaplayan varlık) ne de **res co gitans** (düşünen varlık) anlamında gerçek-varlık olarak saptanmasıyla değil, aksine yalnızca bir bağıntı olarak varlığıyla belirlenir. Ancak bu, birincil olarak bir öznenin nesnelere olan ilişkisi değil, öncelikle ve ozellikle şeyin kendi kendisiyle ilişki kurma yeteneğidir. Daha başka davranışların olduğu burada yadsınmıyor. Bu konuya ileride yeniden dönülecektir.

Tum bunlara karşın bugune değin varoluşçu-felsefe kadar içkinliğe (Immanenz) bağlanan başka bir felsefe olmamıştır. Bu geç-burjuva düşüncesi aynı zamanda insanın dunya ve tanrı ile olan ilişkilerine yonelik sorulara sistematık biçimde yanıt vermeye çalışan her türlü geleneksel metafiziğe de kesin bir şekilde karşı çıktı. Bu saldırı, varlıkçı duşuncenin insanı ve sorunlarını yeniden felsefi uğraşının merkezine yerleştirme savı uzerinden yapıldı. İnsanın varlığına bu denli açık yönelimle, her turlu teorik soyutlamayı dışladığını sanan ve böylece insanı tüm rasyonel bilgi yapılanmalarından kurtulmuş, aynı zamanda geleneksel ınanç dogmalarından bağımsız biçimde sunmaya çalışan bir dolaysızlığa ulaşma amaçlanıyordu. İnsan varoluş aşamasında kendi varlığını bizzat şekillendirmeliydi. Toplumsal turden olsun, doğaya ve tanrıya mutlak, kaderci bağımlılık olsun, her turlu bağımlılık yok edilecekti. Varoluşçu-felsefeyi en iyi tanıyan burjuva filozoflardan O F Bollnow, tum varoluşçu filozofların ortaklaşa savunduğu varoluş-kavramlarının bu yönünu, ozlu bir değerlendirmeyle varoluş kavramının insanın "kendi için davranış yeteneği"ni dile getirdiğini saptayıp vurguladı.[5]

Varoluşçu-felsefenin insan imgesi sorununu, onun yeni-humanist olma savını ve yanlış çozum olanaklarını bu kez bir kenara bırakalım ve dikkatimizi onun olası dinsel-felsefi bakış açısına yoğunlaştıralım; ki ancak bu şekilde transsendens'i (aşkınlık) dıştalamaya çabalayan, ilke olarak insanın içkinliğini amaçlayan bu konumdan oldukça ileri giden ateist sonuçlar çıkarabiliriz. Ve bu nedenle varoluşçu duşuncenin hem yeni skolastık-Thomacı felsefeler hem de geleneksel protestan ınanç ve düşunceler tarafından "tanrısız" felsefe olarak tanımlanmış ve saldırıya uğramış olmasına hiç şaşmamalı. Zira varoluşçu filozofların önemli bir kesimi felsefelerinde, onun her türlü tanrısal transsendensi ilkin dıştalayan teorik konumunun altını çizmektedir. Burada, "Varlık ve Hıçlık"i yarattığı aşamadaki "kendi-için"i dünya olsun, toplum veya tanrı olsun her türlu transsendens ile salt karşıt bir ılişki içinde bulunan Sartre'ın başı çektiği soylenebilir. "Kendini surekli 'creatio ex nihilio' (yok'tan var olma) olarak ortaya koymak zorunda olan özne 'dışardan' kabullenilemez, çevresi veya tarih tarafından da biçimlendirilemez."[6] Ancak tabii ki, bu, tanrı tarafından da olamaz. Aşırı derecede tarıh-dışı kavranan bu öznenin yazgısı ve gorevi yalnız başına ve mutlak özgürlüktür. O, kendısini taslaklaşmaya zorlayan, "dünyanın tüm yükünü omuzlarında taşıma"[7] özgürluğunun mağrur ve yalnız başına bilinciyle yaşıyor. Ancak Sartre'ın bu konuma gelişinde (unutulmaması gereken kartezyen etkilerin yanında) varoluşçu düşuncenin önde gelen temsilcilerinden olan Martin

Heidegger'in büyük etkisi olmuştur. Heidegger eseri "Varlık ve Zaman"ı 1927'de geleneksel metafiziğe, ona bağlı bilgi teorisine bir burjuva saldırı ve aynı zamanda tüm vahyi ilahi dinlerin eski inanç-dogmalarına karşı bir başkaldırı olarak yazmıştı. Heidegger gerçi varlığın sürekli olarak "dünya-da olma-sı"nı vurgulayarak, Sartre'da varoluşun nesnel varlığa, "kendi-için"in "kendinde"ye salt karşıtlığı olarak ortaya çıkışını atlamaya çalışır. "Buna rağmen varlık-ta, dünya-da olma-nın cevhersel yapısına sahip olan, varolmanın varlığının biçimsel varoluşçu ifadesi vardır."[8] Ancak varolmanın "dünya-da olması"nın karakteri vurgulanmakla birlikte, yine de bu düşüncenin karakteri sonuçta kanıtlanmıştır. Heidegger varolmanın içindeki, ona kendi varlığını kazandıran "kendi için davranış"ın olanağını vurgular. Bu varolma, bilindiği gibi, tüm geleneksel değer yargılarının Heidegger'ın kafasında soru işaretleri yaratmasından sonra, ya "das Man"ın dünyasının bu durumunun ustunü örtmesi amaçlanan klişelerin esas olmayan varoluşunda yaşar, ya da kendisini esas varlık konumuna yukseltir. Ne ki, bu "esas", kendini goreve çağıran varlık, onu zorunlu olarak kendi sonluğuna götürür. Bilindiği gibi Heidegger bunu "Varlık ve Zaman"ın ikinci bölümünde ölüm, korku, vicdan ve suç gibi yaşamsal temel fenomenlerin tüm sınıfsal var-içinde de olsa oldukça aydınlatıcı biçimde anlatmıştır. Ölüm ve ölümsüzlük, klasik metafizikte Kant'a kadar —ruhun ölumden sonra varlığını sürdürmesi dahil olmak üzere—bir butunluk içinde düşunulmuştur. Heidegger özellikle burada kendisinin burjuva antı-metafizik savını surdürur ve ölümü, insanı ve onun "gerçekte 'das Man'ın-kendisi'ndeki olağanlığın içinde yitirilmişliğini"[9] açığa çıkaran "varolmanın en kendisine ozgü olanağı"[10] olarak görür. Ölüm ve onun bağıntısızlığı "voroluşu tek başına bırakır"[11], yanı varoluşsal yönden anlaşılan ölüm, insanın tum korku temelinde kurulu, son duygusunu unuttırması beklenen bu dunyanın kültur ıdeallerini ve öte-dunya tasavvur ve umudunu elinden alır. Her ucuz dinsel avuntu reddedilerek her turlu metafizik ve dinsel sonsuzluk-düşüncesine karşı insanın sorumluluğu vurgulanır. Burada insanın dıkkati, her türlu sonsuzluk duşuncesinden saptırılarak kendısinın sorumluluğuna çevrilir. İnsanın mutlak sonluluğu konusundaki bu bilgi ve onun temelinde gelişen yaşamsal korku, I. Dünya Savaşı sonrasındakı reel geç-burjuva-emperyalıst gelişmenin toplumsal ılışkılerin bunalımlılığının felsefi yonden, çarpıtılmış yansısıydı. Heidegger kahramanca-dikbaşlı "karar"ıyla, sonsuz bir varlığın veya tanrının geleneksel, zamanın burjuva konumuna gerçekten uymayan ufuklarına doğru yola çıkmak istemiyor, o tüm batılı metafizıklerin "varlık nedir?" sorusunu veya geleneksel dinlerin tanrının özune yonelık sorularını bır kenara bırakmayı önerir ve 1929'da verdiği metafizık derslerinin bıtımında şoyle sorar: "Neden acaba hep varlık da hiçlik değil?"[12] Böylece, Heidegger tarafından varlık düşkünü olarak nitelenen metafizikler hakkında kuşku yaratılması amaçlanıyordu. Yaşamsal korku içindekı bıreye de bundan böyle yalnızca hiçlik kalacaktı. "Korku hiçliği ortaya koyar."[13] Esas varoluş da dahıl hiç kimse hiçlikte kendi süreklilığını bulamaz.

Burada, (Heidegger'in "Kant ve Metafizik Sorunu" adlı yapıtında bızzat vurguladığı ılkesel farklılığın bilincinde olmakla birlikte) "Salt Aklın Eleştirisi"nde dığer şeylerin yanında tanrı kavramının metafizik transsendensini parçalayıp etik olarak arıtılmış transendental bir tanrıyı ve ruhun arıtılmış ölümsüzlüğünü kendisinın "salt pratik akıl" postülasına yeniden sokmaya çalışan Kant'ı anımsatmak isterim. Kant, ahlak ile din ve teoloji arasına mesafe koymaya çabalamakla ve onun bağımsızlığını muhafaza etmesini istemekle birlikte, "ah-

lak yasası böylece, en büyük mutluluk kavramıyla salt pratik aklın nesnesi ve sonul-amacı olarak dine götürür..."[14] görüşünü ileri sürer. Heinrich Heine alaylı ama öze yönelik biçimde Kant'ın din konusundaki tutarsızlığını şöyle eleştirdi: Immanuel Kant buraya kadar insafsız bir filozof görüntüsünde; o, göğe hücum ediyor, tüm takımı sırat köprusünden geçiriyor, dünyanın büyük şefi kanıtsızca kendi kanında yüzüyor, artık merhamet, fazilet kalmamış; bu dünyadaki feragatın öte dünyada ödüllendirilmesi diye bir şey yok. Ruhun ölmezliği —hırıldayıp inleyerek— son sanıyelerini yaşıyor; ve ihtiyar usta Lampe koltuğunun altında şemsiyesiyle hüzünlü bir izleyici gibi, korku teri ve gözyaşları içinde onun başucunda bekliyor. Immanuel Kant, burada merhamete gelir... 'İhtiyar Lampe'nin bir tanrısı olmalı, aksi halde zavallı adam mutlu olamaz —insan dünyada mutlu olmalı— pratik akıl bunu böyle der —olsun— tanrının varlığını pratik akıl böyle garanti etse gerek' "[15] Kant'ın moral-felsefesi ve onun dine yaklaşımı konusunda yapılacak bir araştırma kuşkusuz ciddi olmalı, ancak Heine alaylı bir şekilde, Kant'ın felsefesinin zamanın burjuva koşullarında dın ile yine de nasıl ilişki kurduğunu anlatıyor. Benzer durumu son kertede Heidegger'de de görüyoruz. Ne var ki burada, burjuva toplumsal ılişkılerındekı gelişmelerin bu ilişkiler için de yeni koşullar yarattığını hesaba katmak gerekır. Kant metafizik eleştirisinde henüz zamana uygun bir bilgi edinme ıyimserliği ile yola çıkıp, önce bilimsel felsefenin ön-koşullarını gozden geçirdikten sonra inanca kendisinin öylesine sınırlı alanını aktarmaya çabalarken, Heidegger daha varoluşçu varlıktan bir başka konuma geçiverir. Kant da kuşkusuz insanın bilgi ediniminin sonluluk ve sınırlılık sorununu görür, kuşkusuz —kendı agnostisizminin (bilinemezcılik) tutsaklığı ıçinde— her deneyimin otesini, her cınsin mutlaklığını göremeyeceğimizi öne surer, ama yine de bu saptama sonucu Heidegger'in öne sürdüğü gibi bir dehşete kapılmaz. Cassirer bu nedenle Heidegger'ın Kant-kitabı'nın mukemmel eleştirisinde, böylesi düşuncelerın "Kierkegaard'ın dünyasından bakıldığında anlaşılır olduğunu, ancak Kant'ın duşunce dünyasında yerlerinin bulunmadığını" saptamıştır.[16] Bununla gerçekten, burjuva ilerleme-inancının bunalımını daha başlarda uygun biçimde dile getiren Heideggerci felsefenin en önemli bir noktasına, yanı Kierkegaard'ın varoluşçu duşüncesine işaret edilmektedir. Kierkegaard ozellikle bu doygun burjuva iyimserliğinin tepe noktasına, Hegel'ın pan-logizmine karşı çıkmıştı. O, insana karşı "özneye karşı ve böylece içselliğe ve kendini maletmecılığe kayıtsız"[17] kalan bir sistem geliştirmiş. Mantıksal-mutlak sistem bireyi dıştalar. Gerçek ınsan boylece felsefe dışına atılır, çünkü o emsalsizliği nedeniyle sistemleştirilemez. "Mantıksal bir sistem olabilir, ancak varoluş'un bir sıstemi olamaz."[18] Kierkegaard böylece insanı ve dunyayı genelleştiren bilgiyi ılkesel olarak dahi yadsır, çünkü ona göre gerçek varolan ınsan genelleştirilmesi olanaksız somut koşullarda yaşar. Bu nedenle insan ve onun dünya ıle ilişkisi hıçbir zaman ussal olarak kavranamaz. Felsefe tarihinde ınsansal varoluşun usdışılığını Kierkegaard gibi büyük bir tutkuyla vurgulayan başka bir örnek daha yoktur. Kierkegaard, Hegel eleştirilenyle kendisini daha sonraların varoluşçu felsefesinin her alandaki gerçek bir öncüsü yapan felsefi pozisyonunu geliştirdi.

Kierkegaard'ı harekete geçiren temel sorun, kendi sonluluğu içinde somut olarak varolan tek kişinin, mantıksal biçımde kurulmuş bir dünyanın bütünsellik savına, onu zamanın kişiliği tekdüzeleştiren genel gelişmelere ve resmi Hıristiyanlığın pazarlanmış bir tanrı ınanırlığına karşı kendini nasıl kabul ettireceği sorunu oldu. O bu nedenle felsefesinin merkezine "varolan insan"ı yerleştirdi.

Ne ki onun felsefesinde **varoluş** ne **res cogitans** ne de **res extansa** anlamında kavranır, aksine bu yukarıda Heidegger'de anlatıldığı gibi öncelikle **insansal varoluş** olarak yorumlanır. Kierkegaard'a göre üç cins insansal varoluş mevcuttur:

1-"Estetiksel" varoluş kendini biz insanlara içten parçalanmışlığıyla, verimsizce kendini yansıtmasıyla, amaçsız yaşam zevkiyle ve tüm bunların sonucu düştüğü kararsızlık içinde gösterir. 2-"Etik" varoluş "estetik" varoluşun yetmezliğini görüp kendini seçmeyi, kesin belirlemeyi ilan ederek kendini tanımayı ve özellikle buna göre hareket etmeyi önerir. Burada insan bireyin genel üe uyum içinde olmaya çabaladığı burjuva-sosyal varlığı içinde anlatılır ki, Kierkegaard böylesi bir sosyal yanın farkında bile değildir. Ne ki, o bununla insansal varoluş yöresinde hâlâ bir sonuca ulaşamadı. Ve bu iki varoluş tarzı yanında bir üçüncüsünü, kendisince "asıl" varoluş olan "dinsel varoluşu" yarattı. Bu varoluş tarzına ulaşabilmek için mutlak bireyselleşmeye doğru bir "sıçrayış" (yani diğer tüm varoluş tarzlarından kopmak) gerekir. Ancak, burada hâlâ Heidegger'in ilk dönemleriyle görünürde bir karşıtlık içinde olan tarz, sürekli olarak tanrısal-sonsuzluğu zamansal olanda gerçekleştirmenin paradoksal çabasını sergilemektedir. Varolma işte böyle bir "korkunç çelişki"dir. "Varolma"nın bu "gerçekliği" soyutlama diliyle kavranılamaz.[19] Ne ki, Kierkegaard burada gerçekliği nesnel değil, öznel olarak kavrar. "Bir varolan için sadece kendi etiksel gerçekliği vardır."[20] Buna göre Kierkegaard'ın "asıl" varoluş kavramı değişik karakteristik momentler göstermekte. Bu kavram, aşırı bireysel öznelciliği, yaşamsal gerçeğin her türlü rasyonel kavramına bilinçli karşı çıkışı, tek taraflı etik-dinsel yönelimi ve böylece tarihe ve topluma sırt çevirmesiyle kendini gösterir.

Varoluşun tek tek aşamaları mutlaklığa doğru adım adım ilerleyen Hegel-üçlemesi (tez, anti-tez, sentez —çn) anlayışıyla kavranamaz. Çünkü onlar birbirlerinden tamamen soyutlanmışlardır. Burada ne bir gelişme ne de bir bağlantı vardır ve ayrıca gerçek bir diyalektik de olanaksızdır. Onun öznelci-metafizik mutlaklaştırımı içinde diyalektik bir bağlamın her bir öğesi yalıtlanmış ve sadece birer usdışı-varoluşsal paradoksları olarak görünmekteler. Oysa ki bunlar, Kierkegaard'ın ahlak ve din tasarımlarında önemli birer rol oynamaktadırlar. İnsansal varoluşun belirtilen tüm aşamaları, örneğin korku ve ümitsizliğin yokedilemezliği gibi, bireyi "ölüm hastalığına" sürükleyen kendi iç çelişkilerine sahiptir. "Kurtuluş" bir yüksek aşamaya "sıçrayış"ta görülüyor ki, bunun da sonuçta aldatıcı olduğu ortaya çıkıyor. Aynı şekilde dinsel varoluş da sonuçta, resmi Hıristiyan dininin geleneksel anlamında bir "kurtuluş" arzetmiyor. Mutlak yalnız varlık, tanrının mutlaklık olarak aktarılamayışının yoksanamaz ve kavranamaz paradoksu içinde kendi sonluluğuyla yaşamını sürdürüyor. Kierkegaard "dışarıdan" bir kurtarışı yadsıdığı için, kendisinden bu parodoksun öznenin içinde gerçekleştirilebilmesi hakikaten olanaksız olan özümsenmesini sağlaması istendi. Dinsel-varoluşçu öznenin ızdırabı ise böylece sürekli artmaktadır. "Ancak bu başka türlü de olamazdı, çünkü aksi halde, insan tanrıyı sevemezdi. İnsan sürekli acı çeker bir durumda bulunmalı, —bu vaziyette yaşamını sürdürmeli. O ancak bu durumda olursa tanrıyı sevebilir. Ben sadece tanrıyı sevebilmenin koşulunun bu vaziyet olduğunu söylüyorum."[21] Kierkegaard bununla, gerçek bir alternatif getirmeksizin kendi kişisel umutsuzluğu ve olupbitenlerin öznel algılanımlı usdışılığı içinde zamanın umutsuzluğunu ve yanlışlığını ifade ediyordu. Sören Kierkegaard'ın tanrısı artık, bu dünyanın insafsızlığına karşı öte dünyada kurtuluş vadeden bir bağışlayıcı "tanrı" değil. O, rasyonelist

bir metafiziğin mantıksal tanrı-kanıtlamaları ile fikir akrabalığı içindeki geleneklerini kendine yakın gören liberal bir teolojinin tanrısı da değil. Bu nedenle Kierkegaard, dünyasallaştırılmış Danimarka kilisesine karşı, bireysel kesin sonuca kadar sert bir mücadele sürdürür. Onun tanrısı insanları hiçlik karşısına çıkarır, yahut da insan kendisinin sonluluğunu ifade eden, kendi şahsında sonlulukla denge kurma paradoksuyla karşılaşır. "İletilmek istenen 'tanrı' huzursuzluk yardımıyla insan avına" çıkar.[22] O, bir patres ecclesiae (kilise savaşçısı rahip)'in credo, quia absurdum'una (saçma olduğu için inanıyorum) geri döner; çünkü ona göre, rasyonel düşünceye maledilemeyen her türlü gereçek-dinsel-inanç bir paradokstur. Zira "düşüncenın bittiği yerde" ınanç başlar.[23]

Daha sonraları Karl Jaspers, gerçeğin temelinin her türlu bilimsel araştırılmasının karşısına kendi varoluşunun felsefi yonden korunuşunu çıkardığında, işte bu sorunsala dayandı. Bu eski tıp uzmanı ve bılımadamı, her bilimsel bilgideki reel içeriği yadsımakla birlikte, bunun her zaman sadece sonluluk konusundaki bilgi olduğunu öne sürer. "Felsefi inanç"ın diyor Karl Jaspers aynı adı taşıyan yapıtında, "duşunen ınsanın inancının her zaman bilgiyle bağlı olma niteliği vardır."[24] Ne ki, o aynı zamanda ınanç olarak bilgiyi aşıyor ve felsefi-inanç olarak da Jaspers'e göre "olumsuz nitelıktedir". İşte burada olumsuzlanan şey Jaspers'in "felsefi ınancı"nın içine duştüğü büyuk çıkmazı gösteriyor. Olumsuzlanan ise, geleneksel ınancın imansal ve dogma karakteri ile **aynı zamanda** bilimsel niteliği ifade eden kesin nesnel bılgi saplantısı. Jaspers'in yaygınlaşmakta olanının analizini yapmadan felsefesel ınancın ne olduğu pozıtif olarak saptanamaz. Bu mumkun olduğunda ise, yaygınlaşan, bizi çevreleyen, bizzat kendimiz olan bir varlığı temsil ediyor: Bir başka deyişle, o, insan-dunya birlığı'nden insan-tanrı-birliği'ne doğru özne ve nesnenin değişık bıçımlerdeki birliğidir. "Felsefi ınanç" sorunsalı boylece bize, özellikle Jaspers'de felsefi olarak kendini gösteren, Kierkegaard'da henüz karamsar teolojik düşuncelerın arkasında saklı kalan esas sorunu gosteriyor. Zira bu düşüncenın salt içkinliğe yönelimi hiçbir şekilde transsendensi yadsımıyor. Tam aksine, Kierkegaard ve geç-burjuva felsefesındeki takipçilerinin, "daha içsel-olma" istemi zorunlu olarak kendisinin karşıtını, yeni bıçımli bir transsendensı ortaya çıkardı. Çünkü Jaspers'e göre, transsendenssiz varoluş olanaksızdır. Bu tanrısal, her ne kadar vahiy-dinleri tanrısı ile eşdeğer görülmese dahi, kendi kendiyle ilişkiye zorunlu olarak bir de transsendensle ilişkı ılave edılır. "Varoluş sadece transsendens'e bağlı olarak vardır, ya da hıç yoktur."[26] Burjuva duşunce dünyası feodal-teolojik bağlardan kurtulmaya, özerkleşmeye başladığı gunlerde, Ronesans hümanist düşüncesince one sürülen, ınsanın mutlak bağlı olduğu, kendısıne olsa olsa inançta ve görünüşte yakınlaşabileceği yabancı özne, doğaüstü bir güç tarafından değil de, kendi kendini yarattığı savından, bu gelişmenin sonunda artık vazgeçilir. Doğal ki, Jaspers gibi duşünürler bu yolla insanlığın fikirsel kazanımlarını yadsımıyorlar. Bunlar sadece güncel burjuva toplumsal-ilişkileri içerisinde, (bilim ve teknikte olduğu gibi) olayın sosyal temelini kavramaksızın, ınsanın kendi kendini oluşturma disiplininin anormalleştirilmesinden ve böylece doğaustünün tahrıbından doğacak tehlikeyi görüyorlar. Sosyalizmin onlara göre, sadece bilim ve tekniğin, modern kitle toplumunun çılgınca seyrinin dığer bir tarafını sergilemesi ve tarihsel gereksinime uygun politik bir çıkış yolu olarak kabul edilmemesi nedeniyle yeniden bir transsendens tanrı güvencesi aranır. "Biz **kendi kendimizi yaratmadık**, bız biz olmayan bir şey sayesinde dunyada varız... Biz kendi sayemızde özgür değiliz, aksine **bizi armağan edenin** özgürlüğü temelinde... Biz

transsendense bağlıyız."[27]

Ya Martin Heidegger'de durum nasıl? Burada onun başlangıç dönemlerindeki felsefesinin eleştirel sergilenmesinin kaldığımız noktasına geri dönelim. Temel varlık öğretisinin yolu insanı, felsefi olarak sakın varlık bölgelerine ve dinsel olarak lütufkâr bir kurtarıcı-tanrıya değil aksine hiçliğe götürüyor. Tanrılar, bu yaklaşım sonucu, Heidegger için de öldüler. Acaba böylece tanrı öldü mü? Durumu kendisi, Ortaçağ deyişler-derlemesini anımsatan "Düşünsel Deneyimlerden" başlıklı yazısında şöyle anlatır: "Biz tanrılar için erkenciyiz, varlık içinse geç kaldık. Onun başlayan şiiri insandır."[28] Tanrıların çağı geçti, günümüz insanı artık onlara inanmıyor, onlar —Heidegger'e göre— teknik medeniyetin değersiz dünyası insanları için yok oldular. İnsan burada da hiçlikle karşı karşıyadır, ancak bu Heidegger'e gore son demek değildir. Tanrılar konusunu ortadan kaldırmayı aklına koyan temel varlık öğretisinde de en son olanak olarak bir "rücu" mevcuttur. Bu sözkonusu "tanrı" sorununda da oldukça önemliydi. Heidegger'e göre insan, bilindiği gibi, "iskeletin" hukûm sürmesi nedeniyle tehlikelidir. O, günümuzde teknikte her şeye hakim olan bir güç kurulup kullanılmaktadır. Bu felsefe, bir zamanlar Avrupa felsefesini törenle karşılayan bu güçle bizzat son buldu. "Felsefe bitti"[29], ancak daha sonralarının Heidegger'inin artık sadece şiir yazmayla bir gördüğü ve umut bağladığı düşünme bitmedi. Holderlin'in şiirleri ve düşunceleri onun için tek ornek olur. Gerçi Heidegger ne bir teolog ne de bir filozof olmak istiyor, ancak kendisinin tanrısal ve kutsal konusundaki sozlerinden felsefi bir sorun ortaya çıkıyor —yanı varlık sorunu ve bununla birlikte dünyanın birliği sorunu—. Oysa ki, Heidegger'ın son dönemlerinde yalnızca dilinin değil, içeriğinin de mistik turunden olduğu su götürmez bir gerçek. Yalnızca şiir yazmayla düşünmenin bu teminatlı birliği, insanda "tanrının görunmesine hazır olma hazırlığını yapma"[30] olanağını sağlar. Düşünme ve şiir yazma, gelen tanrı için veya ortaya çıkan varlık için insanın hazır olmasını sağlamalıdır Heidegger son dönem felsefesinde özne ile nesneyi birleştirmeye çabalar, ancak bu çabanın ağırlık merkezini artık dünyanın içine işlenmiş varlık-öznesi değil de, meydana gelen varlık oluşturur. Ancak bu, insanın varoluşundan bağımsız ve sadece tanrısal yazgının bilebileceği bir olayın istemi doğrultusunda meydana gelmiyor, aksine varlık'ın bunun için insana gereksinimi var. "Varlık, savlarıyla insanları ilgilendirerek yaşıyor ve işlevini sürdürüyor."[31] Heidegger bu çifte ilkede kalmıyor, çünkü bu herhalde onun varlık topolojisine henüz uymuyor. O, son soyutlamalarının birlikteliğini kendi yöntemleriyle tek tek kanıtlamaya çabalıyor. Bu, "şey" örneğinde gerçekleşiyor. Heidegger bir makalesinde, kendisine göre insanla varlık arasında bir "tamamlama" sözkonusu olmadığını, aksine basit bir şeyin (burada bir maşrapanın), hayalı bir insan ile daha çok hayali bir varlık arasındakinden daha karmaşık bir ilişki arzettiğini anlatıyor. Bölünme ve birlik daha değişiktir. Heidegger, maşrapada "biraraya gelmiş" dörtgenden söz eder. Dörtgen şudur:

gök	tanrısal
yer	ölumcül

Heidegger'e göre bu dört "öğe", varlığın dört temel orneğinden başka bir şey değildir, yer "yapıp taşıyan", gök "güneşin doğup batması, ayın dolaşması, yıldızların parlaması"dır; ölümcül olanlar ise "insanlar. Sadece insanlar ölur.

Hayvanlar telef olur, tanrısallar da tanrılığın haberci elçileridir."[32] Bu dört temel ornek bir "ayna-oyunu" biçimine sokulmuşlardır, yani Heidegger'e göre dörtlemeden hiçbiri ayrı ve kendi başına düşünülemez. "Bu dördün her biri kendi tarzında diğerlerini yansıtıyor."[33] Ancak bununla bir yansıma teorisi değil, sadece bir "ayna-görüntüsü olayı" kastediliyor ki, burada "dörtten her biri kendi özgünlüğünde serbest" bırakılır, ancak "serbestler özsel birliklerinin sadeliğinde birbirlerine" bağlanır.[34] Başka bir deyişle Heidegger, genellik ve bireysellik sorununun çözümünde diğer tüm felsefi tasarımları işe yaramaz ilan ettikten sonra, kendisi, varlık-tamamlamasının, varlık-olayının üstesinden gelebilmesinde işine yarayacak yeni bir ontoloji geliştirmeye çalışır. Böylece nesne haline getirilebilir, hem **doğayı** ve **insanı**, hem de **tanrılığı** kapsayan dörtleme sayesinde bir açıklama bulunması amaçlanıyor. Döküm maddesini bünyesinde bulunduran ve fiziksel hesaplanan bir boşluk olarak değil de, "şey" olarak geçerli olan (şey dünyayı şeyleştiriyor) maşrapada, kaynak (suyun çıkış yeri), ferahlandırıcı (canlanan insan için) ve içecek (tanrılara sunulan kutsal içki) birleşirler. Bu düşünce cambazlığının Heidegger'ın de çeşitli biçimlerde yerdiği felsefi içeriği bakımından şurası bir gerçek ki, Heidegger, maddesellik dışında ve kendisi tarafından da reddedilen eski metafizığın düşünce genelleştirilmesi dışında da olsa dünyanın birlığı düşüncesini kurtarmaya çalışır. Ancak bu boş bir hiçte değil de gok, yer, ölumcül ve tanrısal dörtlemesinde gerçekleşmektedır. Heidegger, "Varlık ve Zaman"dan sonra, burjuva tarihselcılığinin tarihi öğelerine "sadece-yönelim" konumunu terk ettikten ve varlık ve insan dualizminin (ki bunun ağırlık noktasını hep mistik varlık oluşturuyordu) şeyin çeşitliliğini tüm bağlamlarıyla açıklayamamasından sonra, artık el altından, hep "şeysel-olan"da yaşayan yani onun kendi iç-birlığini ve aynı zamanda varlıkla birliğini teşkil eden bir üçleme kurmaya çalışır. Formul. Doğa —(ben burada öz olarak yer ve göğü sayıyorum)— insan-tanrı. Maşrapa orneğinde olduğu gibi, bırlik; a) maşrapa ve onun içeriğini teorik-bilimsel olarak dikkate almaksızın hem maşrapanın hem de içerığının **doğal** yapısı olarak, b) **insanla** ilgili fonksiyonu olarak, c) tanrılıkla ılgılı **sonsuz** değerı bakımından kendını gosterir.

İlkin bir primus inter pares (benzerleri arasında en başta gelen) görünümünde olan bu dortlemedeki tanrısalın, tanrının, tanrılığın vs. konumu gelişimini sürdürür. Heidegger'e göre, bugune değın Hıristıyanlık dını hakkında metafizik anlamda boş soyut tanrılık olarak düşunduğu ve Yunan mitolojisinin dünyasal ile göksel olan eşleşmesi anlamında (bılındığı gibi Yunan mitolojisinde yüz kollu devler, Titan'lar, Kıkloplar vs. üretmek için Dünya ile Uranus evlenirler) dünyanın oluşumunu tasavvur ettığı tanrısallık artık bu tarzda düşünülmeyecek. Ve Heidegger, tüm felsefe ve bilimler için kurduğu "varlık"ın dünyası gibi, şimdi de tüm dinler ve mitolojiler için "kutsal"ın dünyasını kuruyor. Her ikısinin de bırer duyurucusu var; "kutsal" olan için şair, "varlık" için düşünür sorumlu. Bunlar arasında bir uçurum yok, ama düşüncenin şiir yazma karakteri gizlıymiş. "Fakat düşünsel şiir yazma gerçekte varlık'ın topolojısidir. Bu topoloji ona kendisinin cevherinin yerini söyler."[35] Heidegger böylece salim (kutsal) varlık'a varır ve bunun **konuşmak** ("varlık-öğretisi"nı kullanmadan söyleyecek olursak) "varlık'ın topolojısi"dir. Bu, varlık'ın yerını belirten **salim** varlık'tır. O ancak bu şekilde basit nesnenin "dörtleme"sinde seçkin varlığın dört türünü bir araya getirebilir. Ancak bütünlük ne pahasına sağlandı? Bunun faturası, doğanın ve toplumun insan tarafından teorık ve pratik zaptında, nesnelerin ve kendısinin temelinde herhangi bir tanrısal ya da daha başka bir transsendens varlığın yatmadığı,

aksine maddi dünyanın parçası olan insanın nesneyi ve bizzat kendisini değiştirdiği ve yarattığı doğrultusundaki bilginin kazanıldığı insanlık tarihinin uzun yolundan ödün vermedir. Heidegger'ın öğretisi, kendisinin (aynı zamanda soyut din eleştirisini de kapsayan) soyut-mutlak "metafizik-eleştirisi" ile bu zamana kadarki insanlık tarihi sürecinde kazanılan ileri bilgilerin tümünü yadsıması nedeniyle, yalnızca idealist değil aynı zamanda fideisttir. Bu öğreti, zamanımızdaki tarihsel ilerleme anlayışında hareket etmenin çok önemli olduğu yerde, yeni mistik kutsal-kurtarıcı beklemeye yönelir.

İlk neslin varoluş-felsefesi yoruldu, diyor Sovyet filozofu Solovyev, "soğukkanlı kahraman (Solovyev varoluş-felsefesini Birinci Dünya Savaşı sonrası sinizminin —eski Yunan - Roma Antikçağı bunalım dönemlerindeki Stoa benzeri— üstesinden gelme denemesi olarak görür. H.-M G.) Yine yanlış yerde olduğunu hissediyor. Onun olmazsa-olmaz'a özlemi eski iddialı karakterini yitiriyor. O, dinsel teselliye, "kollektif bilinç"in herhangi bir hazır biçimine, önceden oluşmuş insan-topluluğuna bağlanma gereksinimi hissediyor"[36]

NOTLAR:

1) F.Nietzsche, **Zerdüşt Böyle Dedi**, F Nietzsche, 3 ciltlik eserleri, 2 cilt, Münih 1977, s. 279.
2) M.Heidegger, **Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü**, M Heidegger, Frankfurt/M 1976, Nr 23.
3) a.g.e. s. 200.
4) **Bizi Sadece Bir Tanrı Kurtarabilir**, M Heidegger ile Spiegel soyleşisi, Der Spiegel, Hamburg 1976, sayı 23.
5) Bkz.: O.F.Bollnow, **Varoluş Felsefesi**, Stuttgart, s.33, A.Diemar da benzeri bir saptama yapar; **Felsefenin Temelleri**, cilt 1, Meisenheim / Glan 1962, s. 290.
6) F.v.Krosigk, **Jean Paul Sartre'da Felsefe ve Politik Hisse Senedi**, Münih 1969, s. 52.
7) J.P.Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, Hamburg 1962, s. 639.
8) M.Heidegger, **Varlık ve Zaman; Felsefe ve Fenomenoloji Araştırması**, cilt 8, Halle 1927, s. 54.
9) a.g e., s. 263.
10) a.g.e.
11) a.g.e.
12) M.Heidegger, **Metafizik Nedir?**, Bonn 1929, s. 29.
13) a.g.e., s. 17.
14) I.Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Leipzig 1962, s. 178/79
15) H Heine, **Almanya'da Din ve Felsefe Tarihi**, Leipzig 1959, s. 172.
16) Cassirer, **Kant ve Metafizik Sorunu; Kant İncelemeleri**, cilt, XXXVI, sayı 1, Berlin 1931, s. 24.
17) S.Kierkegaard, **Bilimsel Olmayan Bitiş Eki**, Kierkegaard'ın Tüm Eserleri, cilt 6, Jena 1923, s. 163.
18) a.g.e., s. 193.
19) a.g.e., cilt 7, s. 13.
20) a.g.e., s. 15.
21) S.Kierkegaard, **Papirer**, Kopenhagen, Cilt XI, 2. bölüm, not, alıntı; **İnançta Varoluş**, Berlin 1956, s. 254.
22) S.Kierkegaard, **Günlükler**, cilt II, s. 36.
23) S.Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, Kierkegaard'ın Tüm Eserleri, cilt 3, Jena 1923, s. 50.
24) K.Jaspers, **Felsefi İnanç**, Münih 1954, s. 13.
25) Bkz.: a.g.e., s. 15.
26) K.Jaspers, **Felsefe / Metafizik**, Berlin 1932, s. 6.
27) K.Jaspers, **Yeni Bir Hümanizmin Koşulları ve Olanakları Üzerine**, Stuttgart, s. 27
28) M.Heidegger, **Düşünmenin Deneyiminden**, Pfullingen 1954.
29) **Bizi Sadece Bir Tanrı Kurtarabilir**, M.Heidegger ile Spiegel söyleşisi, Der Spiegel, Hamburg 1976, sayı 23.
30) a.g.e.

31) M.Heidegger, **Kimlik ve Fark**, Pfullingen 1957, s. 23.
32) M.Heidegger, Şey, M Heidegger, **Konuşmalar ve Makaleler**, Pfullingen 1954, s. 176/77.
33) a.g.e., s. 178.
34) a.g.e.
35) M.Heidegger, **Düşünmenin Deneyiminden**, a.g.e., s. 23
36) E J Solovyev, **Varoluşçuluk; Tarihsel—Eleştirel Özetleme**, Sowjetwissenschaft, Berlin 1976, sayı 11, s. 1170.

KAYNAK:
Philosophie und Religion, Collegium Philosophicum Jenense, Heft 3, Weimar 1981.

TÜSTAV

Estetik ve Sanat Kuramı

bir döneme ait toplumsal gerçekliklerin ve düşülküsel seçeneklerin ayrıntılarıyla betimlenişi: "karamazov kardeşler"

klaus städtke
çeviren: oğuz özügül

Karamazov Kardeşler romanıyla ilgili ilk notlarda şu programatik tümceyle karşılaşırız: "Dünyadaki tüm nesneler ve şeyler insanlar için kesin değildirler, ancak dünyadaki tüm nesnelerin anlamı yine de insanların içinde yer almaktadır."[1] Bu tümcenin romanla somut ilişkisini, 9 Nisan 1876 günü ünlü pedagog Christina Alçevskaya'ya yazılmış olan mektup aydınlatmaktadır; Dostoyevski burada, önce romanında "asıl gerçekliği" değil, "günün ayrıntılarını", "genç kuşak" ya da "modern Rus ailesi" gibi sorunları betimlemek istediğini açıklamaktadır. Daha sonra, çağının hızla akan gerçekliğini kavramak için ne idealini ne de değerli zamanını harcamak istediğini kendisine açıklayan Gonçarov'la karşılaşmasını anlatmaktadır. Bu konuda Gonçarov'a hem mektupla hem de **Delikanlı**'da karşı çıkmış olan Dostoyevski burada da günün geçici gerçekliğini edebi yönden ideal bir malzeme olarak savunmaktadır. Bunun için "edinilen bir yığın izlenim yitip gitmesin diye" **Gunce**'sine devam etmek istemektedir.

Ancak Dostoyevski betimleme tarzı konusunda henüz bir karara varmamıştır. Bu durum, özellikle kendisine güçlü bir eğilimin farklı kanıtlarını sunan genç kuşağın sorunları için geçerliydi. Aynı mektupta şunları yazıyordu: "Benim için bir selamlama mesajında birleşmiş olan tüm bu olası akımlar karşısında şu sorunlara değinen bir makale kaleme almak istemiştim: Ortak noktalarımız nelerdir? Farklı eğilimlere sahip insanların, hepimizin buluşabileceği noktalar nerededir?" Ne var ki, Dostoyevski bu makaleyi "tüm içtenliğiyle" yazamadığını itiraf etmek zorunda kalmıştır.[2]

Dostoyevski'nin genç kuşaktan edindiği izlenimler gerçekten de alışılmışın dışındaydı ve bu izlenimleri mevcut şemalara göre bir sıraya koymak mümkün değildi. Örneğin Dostoyevski Halkçılar hareketinin "halkla ilk ilişkisi"nden (1874) başlayıp Petersburg'daki 1877-1878 siyasal duruşmalarına ve "Narod-

naya Volya"nın bölünmesinden sonra (1879) devrimcilerin terörist konumlara geçişine kadar bütün olayların tanığı olmuş, kent komutanı Trepov'a suikast girişiminde bulunmakla suçlanan Vera Zasuliç'in mahkemede aklanmasını yaşamıştır. Aklanma kararını halkın çoşkuyla karşılayışı, Staraya Russa'da kendisini tutuklamak isteyenlere karşı elinde silahla savunan ve kararlı bir biçimde ölüme giden genç subay Dubrovin'in tutarlığı, Solovyev'ın Çar'a ateş edişi ve Kışlık Saray'da patlayan bomba nasıl açıklanacaktır? Dostoyevski şaşkınlık içinde şöyle yazıyordu: "Bu çılgınların kendi mantıkları, öğretileri, ilkeleri, hatta kendi tanrıları var; ve bu tanrı içlerinde gizli onların, bunu daha somut bir şekilde kimse tasarlayamaz."[3] Ama bütün bunlara karşın Dostoyevski bu gençliği her zaman aklamaya hazırdı. Bir öğrenci grubuna şunları yazıyordu: "Gençlerimiz bugüne kadar boylesine namuslu ve içten olmamıştır (bu olgu önemsiz değil, tersine çok önemli ve tarihseldir). Onları yan tuttukları için (üstelik hor görülenlerin yanını) suçlamak doğru olmaz."[4]

O günlerde toplum hızla bir parçalanma sürecine girmiş, çağ tamamen çığırından çıkmış gibi görünüyordu. "Bu çokuşun ve yeni başlangıcın yasalarını, bir parça bile olsa, kim değerlendirebilecek ve ifade edebilecektir? Ve bu kargaşada ... olağan bir yasayı ve temel ilkeyi Shakespeare çapında bir sanatçının bulmasına, temel ilkeyi bir kez olsun düşlemesine bile izin verilmiyorsa, o zaman bu kargaşanın en azından bir bölümünü kim aydınlatacaktır?"[5]

Dostoyevski yeni romanıyla toplumsal kargaşadaki yasallıkları ortaya çıkarmayı umut ediyordu. Olayların akışından, bir baba-cinayeti öyküsünden kaynaklanan sorunları yatay eksen üzerinde ve bu sorunların yığıldığı, birbirine karıştığı, çelişkiye düştüğü kişilerin bilincini de düşey eksen üzerinde yansıtıyordu. Ancak gerçeklik Dostoyevski için çoktan kavranılmaz bir hale geldiği için, sorunların karakterler ve aralarındaki ilişkiler üzerinden yansıtılışı da rizikolu bir girişim niteliğine bürünmüştür; yani romanın gerçekçi içeriği tehlikeye düşmüş, çağın olaylarınca gudülenen kahramanlar soyutlayıcı bir yoruma, bir dizi felsefi, psikolojik tez ve anti-teze indirgenmeye yatkın duruma gelmişlerdir. Yüzyılın başlangıcından günümüze kadarki geç-burjuva edebiyat eleştirisinde **Karamazov Kardeşler**, sosyal-tarihsel özü bir yana atılarak, hep poetik bir serap olarak, derin psikolojik ya da varoluş felsefesine özgü bir argüman, gereğinde de Rus ulusal karakterinin çokanlamlı bir simgesi olarak ele alınmıştır. Dostoyevski'nın sadece son romanını değil, tüm yapıtlarını hedef alan bu tek yanlı yorum, Gorki ile Lunaçarski tarafından önce ideolojik yanı ağır basan bir eleştiriyle çürütülmüştür.[6] Ve 20'li yılların sonlarına doğru bu yeni ideolojik temel üzerinde diyalektik-tarihsel yorum için gerekli edebiyat-kuramsal kategoriler oluşmuştur. Örneğin Bahtin "Dostoyevski'nin estetiksel dünya görüşünün temel kategorisi"ni zamansal "oluş"ta değil, tersine olayların, karakterlerin ve düşüncelerin uzamsal olarak "yan yana bulunmalarında ve etkileşimlerinde" görmektedir. "Dünyadaki güçlüklerin üstesinden gelmek demek, Dostoyevski'ye göre, tüm içeriklerini zamandaş olarak kavramak ve bir anlık enine kesitteki karşılıklı ilişkilerini tahmin etmek demektir."[7] Bu betimleme tarzı Bahtin'in inandırıcı bir biçimde her çeşit "monologlaştırma"nın ve soyut-idealist yönden basitleştirilen anti-tezin karşısına çıkardığı çoksesli roman ilkesini bulmasına yol açmıştır.

Bahtin bu çokseslilliğin, roman yapısındaki "çok yönlü diyalog"un, yazarın temel düşüncelerinden sadece bir tanesi gibi gösterilmesine karşı çıkarken, Leonid Grossmann daha üst düzeyde bir birliğin peşindeydi. Grossmann Dostoyevski'nin roman kompozisyonundaki temel ilkeyi, "birbirleriyle uyuşmayan

anlatım öğeleri"nin, felsefi "amaç" ve "kişisel biçem"den oluşan bir birliğe bağımlı kılınmasında görüyordu.[8] Bu iki temel anlayışın hangi kuramsal yorum araçlarını sağladığını, düşüncelerden değil, romanın tasarım dünyasından çıkılarak yapılacak somut bir çözümleme gösterecektir.

Dostoyevski'nin tüm büyük romanlarındaki gibi **Karamazov Kardeşler**'de de yer yer aktarılan önöykü on yıllık bir zaman dilimini kapsarken, olaylar birkaç gün içinde geçmektedir. Romanda olaylarla ilgili, görece bağımsız birer sorun alanına sahip başlıca üç merkez bulunmaktadır; bu merkezlerin kenetlenişi, suje yerine daha yüksek bir yorum düzeyinde belirginlik kazanmaktadır.

Merkezi olay, romanın asıl konusu olan Fyodor Pavloviç Karamazov'un öldürülüşü, işlenen bu suçun nedenleriyle sonuçları "raslantısal bir aile"nin trajik yazgısını içermektedir. Yazar, kardeşlerin en büyüğü Dmitri'nin miras ve bir kadın yüzünden babasıyla çatışmasından başlayıp, Karamazov'un yasadışı oğlu "uşak" Smerdyakov tarafından cinayetin işlenişine, ipuçlarına dayanarak hukuksal bir yanılgıya neden olan duruşmaya kadar döneminin toplumsal sorunlarını karakterize etmektedir. Para, mülkiyet ve duyusal hazlara düşkünlükten kaynaklanan bu kriminal öykü Marx'ın betimlediği gibi, "genel olarak her şeyin birbirine karıştırılmasını ve birbiriyle değiştirilmesini, tersine dönmüş bir dünyayı, tüm doğal ve insani niteliklerin birbirine karıştırılmasını ve birbiriyle değiştirilmesini"[9] sergilemektedir. Rus kapitalizminde çeşitli nedenlerden dolayı zaten grotesk bir şekilde aşırıya vardırılmış gibi görünen şeyler romanda, karakterlerin olağanüstü tutkuları yüzünden ek bir yoğunluk kazanmakta, ve böylece Shakespeareci boyutlara varan bir genleşme kaçınılmaz hale gelmektedir. Öykü Skotoprigonevsk (davar sürüsünün biraraya getirildiği yer) adını taşıyan küçük bir taşra kentinde geçmektedir. Avrupa'da emperyalizme geçişin arifesindeki toplumsal çelişkileri yansıtan trajik olaylar, bu garip ve uygunsuz yerin seçilmesiyle neredeyse komik ve grotesk bir etki yaratmaktadır.

Okur Fyodor Pavloviç Karamazov'un kişiliğinde ahlaksal yönden çökmüş bir çiftlik sahibi, mülkiyet hırsı ve hayvanı bir tutku nedeniyle her çeşit ahlak ölçüsünü yitirmiş asalak bir işbilir tipiyle karşılaşmaktadır. Kendisinden ve yeryüzündeki sosyal-tarihsel konumundan duyduğu kuşkuyla, acımasız bir başınabuyrukluk, alçakça bir ikiyüzlülük ve eğlenceye karşı gösterdiği kendinden geçercesine bir düşkünlük arasında bocalamaktadır. Sinik bir şakacı ve kavgacı rolüne girerek kendi iğrenç kişiliğiyle alay etmekte, "Yeraltı"nın kahramanı gibi sonuçta kendisini ve optik bir yanılgı olarak dünyayı yadsımakta, böylece her çeşit olası vicdan azabından ve kişisel sorumluluktan kaçmaktadır. Bu kötü karakterden paylarını almış olan oğullar, düşünceleri yansıtma yetileriyle, trajik kişilere özgü yapılarıyla babalarından bir adım önde gitmektedirler. Bu üç kardeş Dostoyevski'nin, "çağımızda gerçeğe gereksinim duyan" ve kargaşa içindeki toplumsal çevrede suçlu duruma düşmek istemeyen "yeni insan" sınıflandırmasına girmektedirler. Gem vuramadığı tutkuları bakımından babasından geri kalmayan en büyükleri Dmitri babasıyla kavga ederken, para ve kadın yüzünden tartışırken bir "canavar" gibi davranmakta ve suçsuz olduğunu söylemesine karşın mahkeme salonundaki dinleyiciler için gizil bir cani olarak kalmaktadır. "Karamazovluk" ikinci kardeş İvan'da düşünce alanına kaymaktadır. Karamazovlar arasında tek aydın kişi İvan için özellikle söz konusu olan, tüm reel çelişkilerin kuramsal-mantıksal bir tarzda açıklanmasıdır. Ölçüsüz bir "ya hep ya hiç" formülüne göre çağının kargaşasında tutkuyla bir anlam bulmaya çalışmaktadır. Ancak hiç de umut verici olmayan güncel olgular ne bir

anlama ne bir ahlaka ya da tanrısal yazgı düşüncesine izin vermeyince, kaçınılmaz olarak bu durumu ciddiye almayı, "her şey mubah" formülüne göre yaşamayı kabul etmektedir. En küçükleri Alyoşa ise, babasını dinlemeyerek kendi kararıyla okulu bırakmış ve Staretz Zosima'nın kent yakınlarındaki manastırına keşiş olarak girmiştir. Kişilerin yazgılarını ve tüm entrikaları işte bu perspektiften izlemekte ve kendisi dışarıda kalarak yardımcı olmaya, acıları dindirmeye çalışmaktadır. Çocuksuluğuna ve yaşamda tamamen karşıt bir yol izlemesine karşın, o da kardeşlerinin gerçeği arayan kuşağına aittir, bu gerçek için kendisini tutkuyla feda etmeye hazırdır. Ne var ki, romandaki olaylar Alyoşa karakterinin bir taslaktan öteye gitmesine yetmemektedir. Roman bu kahramanın gençliğinden sadece küçük bir kesiti sergilemekte ve böylece Alyoşa'yı olayların merkezine geçirecek olan romanın devamını sezdirmektedir.

Alyoşa ikinci olay dizisinin, yani Staretz Zosima'nın manastırdaki yaşamı ve ölümüyle ilgili olayların yolunu açmaktadır. Romanın başlangıç bölümünde Karamazovlar bir miras anlaşmazlığına arabuluculuk yapması için Zasima ile görüşmeye giderler. Ama bu görüşme, Fyodor Pavloviç'in rezalet çıkarmasına olanak sağlamaktan başka bir şeye yaramaz. Bu süje dizisinin gelişmesi, yani Zosima'nın ruh sağaltıcı faaliyetleri, yaşam öyküsü ve öğretileri sadece Alyoşa için dolaysız bir önem taşımakta, ama "dolaylı" olarak —ve yazar özellikle bu bağlamı vurgulamakta—[10] merkezi olaylarla öteki kişileri de ilgilendirmektedir.

Üçüncü olay çizgisi bizleri, ufak tefek işlerle ailesini geçindiren emekli piyade yüzbaşısı Snigirev'in yoksul kulübesine götürmektedir. Dmitri borç senetlerinin, Gruşenka'nın isteğiyle, Snigirev tarafından satın alındığını öğrenince zavallı ve üstelik güçsüz adamcağızı sokakta herkesin gözü önünde döver. Snigirev'in, bu rezaleti gören hasta oğlu İlyuşa babası adına utanç duyar, kendisini aşağılanmış hisseder ve Karamazov'lardan nefret etmeye başlar. Alyoşa başlangıçta Dmitri'nin suçunu hafifletmesine yardımcı olmak amacıyla hastalıklı İlyuşa ile ve okul arkadaşlarıyla dostluk kurar. Alyoşa'nın çocuklarla görüşmesi ve İlyuşa'nın mezarı başında yaptığı ateşli konuşma, daha sonra romanın olası devamı için bir çıkış noktası haline gelmektedir.

Bu üç olay çizgisinin birbirlerine bağlı değilmişçesine yan yana bulunuşu, görünürde bir rastlantısallığı ve yeryüzündeki reel olayların oluntusal (episod) niteliğini sergilemektedir. Yazar sujenin ayrıntıları için, daha önce **Günce**'sinde saptadığı ve yorumladığı kendi izlenimlerinden yararlanmaktadır. Son romanlarda kendisini hep kronikçi ya da yaşamöykücü diye tanımlayan anlatıcı romanda, Dostoyevski'nin reel yaşamındakilere tıpa tıp uyan olayları ve ayrıntıları betimlemektedir.

Bu sujenin anlamı ve işlevi, karakterlerle figürlerin saptanışı gözönüne alındığı zaman açıklık kazanmaktadır. Yüzeyde birbirleriyle herhangi bir bağı yokmuş gibi görünenler, yakından bakıldığında şu ya da bu kahramanın karakterinin betimlenişi ve bilinç yapısı bakımından zorunlu ayrıntılar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Kışilerin durum ve konumları önceden yapıcı bir biçimde planlanmıştır: "Kardeşlerden biri -tanrıtanımaz ve ikircimli; öteki -tam bir bağnaz; üçüncüsü -gelecek kuşak, canlı güç, yeni insan".[11] Bu sıralamada İvan, Dmitri ve Alyoşa hemen farkedilmektedir. Yazar Karamazov ailesi dışında Zosima figürüne de büyük bir ilgi göstermekedir. Değişik sorunları olan bu kışiler, Zosima'nın olaylar başlamadan önce, Dmitri ile İvan'ın romanda başından geçen, Alyoşa'da ise sadece sezdirilen bir bilinç dramı yaşamaktadırlar.

İvan'ın taslakta ilk sırada bulunması bir rastlantı değildir. O, romanda önemli

ideolojik bir konumun sorumluluğunu üzerine almaktadır. Redaktör Liyubimov'a yazdığı 10.5.1879 günlü mektupta yazar İvan'ı, "tanrıyı değil, yaratılışındaki anlamı yadsıyan çağdaş Rus anarşizminin sentezi" diye nitelemektedir. Daha iyi anlaşılması için şu açıklamayı yapmaktadır: "Tarihsel gerçekliğin anlamını yadsıyan ve sonuçta bir yıkım ve anarşi programına kadar varan sosyalizm işte buradan kaynaklanmaktadır."[12] Yazar İvan Karamazov'un eline, bu "yadsıma" için ahlaksal ve duygusal yönden karşı çıkılması olanaksız bir argüman, çocuklara acı çektirmenin anlamsızlığı argümanını vermektedir. Ancak yazarın kahramanını yaratırken devrimci-demokratik düşüncenin Belinski'den bu yana gösterdiği gelişmeyi göz önüne aldığı unutulursa, kahramanın Rus anarşizmiyle ve Halkçıların devrimci tasarımıyla olan ilişkisi açıklığa kavuşmaz. 1 Mart 1841'de Belinski gazeteci-eleştirmen Botkin'e yazdığı bir mektupta Rusya'daki liberal Hegelcilere değinerek şöyle demektedir: "Gelişim merdiveninin üst basamağına çıkmayı başarabilirsem tarihin, rastlantıların, korinançların, II. Filip engizisyonunun... tüm kurbanlarının hesabını vermenizi rica edeceğim, yoksa kendimi bu ust basamaktan aşağıya atacağım".[13]

Uzun yıllar Hegel'ın yardımıyla felsefeyi gerçeklikle "uzlaştırmaya" çalıştıktan sonra Belinski 1840/41 yıllarında, sadece halkların çektikleri acıları ve verdikleri kurbanları akla yakın bir biçimde açıklamamakla kalmayan, üstelik varolan düzeni haklı gosterme konusunda tutucu güçleri de onaylıyormuş gibi görünen Hegelci sistemi eleştirmeye başlamıştır. Belinski'nın Moskova aydınları çevresinde Schelling ve Hegel'e duyduğu hayranlık, 1839'da yerleştiği Petersburg'ta kısa süre sonra bir duş kırıklığına dönüşmüştür. Feuerbach ve düşülkücü sosyalistler, Belinski'nın tarihsel gelişme yasallıklarının felsefi bir sistemden değil, gerçeklikten turetilebileceği goruşunu pekiştirmiştir. Halkçıların önde gelen kuramcılarından Nikolay Mihaylovski **Proudhon ve Belinski** başlıklı makalesinde, Belinski'nın ilk kez 1875 yılında yayımlanan bu mektubundan destek almaktadır. Mihaylovski kendisini ve devrimci çağdaşlarını Belinski'nin konumuyla özdeşleştirmekte, coşkuyla "Rus nihilizminin pervasızlığı"ndan[14] söz etmektedir. Belinski'nin Hegel-eleştirisi, tarihteki anlamlı her yasallığın toptan yadsınması şeklinde yorumlanmakta, Mihaylovski de Halkçıların ideolojisini önemli ölçüde etkileyen oznelci bir ahlak felsefesi için Belinski'yi tanık göstermektedir. Bu felsefenin merkezinde, tarihin itici gücü olarak "eleştirel düşünen kişilikler"[15] yer almaktadırlar. Bir "ahlak yasası" doğada ya da toplumda değil, yalnızca aydın "kişilikler"in bilincinde vardır, ve bu nedenle aydınlar, o güne kadarki dunya tarihinin ahlaksal anlamını sorgulama, ilerleme adına "ahlaksal, adil, akla uygun ve yararlı" (Mihaylovski) bir şekilde yeniden kurmak için varolan toplum düzenini kabagüce başvurarak yıkma hakkına sahiptirler. Hareketin aşırı sol kanadı Pyotr Tıkaçev ile "Narodnaya Volya" bu ahlak-felsefi öznelciliği, oncelikle Çar hükümeti ve aydın devrimciler arasında terör araçlarıyla sürdürülen bir çatışma saydıkları devrimci savaşın pratik gereksinimleri için basite indirgemişler, ve "içgüdüsel olarak devrimci" (Tıkaçev) halkın baskıdan kurtulmak için, eşyanın doğası gereği bir kez başlamış olan devrime katılacağını da varsaymışlardır. Bu, bireysel terörü haklı gösterme kuramı ile "ne pahasına olursa olsun devrim" (Tıkaçev) savı tarihsel gerçekliği gözönüne almamaktadır. İşte Engels'in Tıkaçev'e yönelik polemiği de tarihsel gerçekliğin bu şekilde yadsınışını ve Halkçılar hareketindeki büyük bölümü Bakunin tarafından esinlendirilen eğilimleri hedef almaktadır.[16]

Demek ki Dostoyevski kahramanı İvan Karamazov'a savundurduğu etiksel

maksimalizm (her şeyi en ince ayrıntılarına kadar programlama-çn) savında haklı olarak o günkü Rus devrimci hareketinin önemli ideolojik motıflerinden birini görüyordu. Rus aydınının halk karşısında öncelikle ahlak-felsefi ve sınıflar dışı önderlık iddiası, yazarın kanısına göre, İvan'ın **Büyük Engizisyoncu Söylencesi**'nde geliştırdiği gıbi, kaçınılmaz olarak küçukburjuva-anarşist bir önder-kitle-toplum düşüncesıyle sonuçlanmak zorundaydı.

Engizisyoncu, devlet ve toplumda özgürlükle maddi mülkiyetin işlevinden söz etmektedir. İsa tarafından ılan edilen bireyin ahlaksal yargı özgurlüğü toplumsal pratikte sınanmış ve tutarsız olduğu anlaşılmıştır. "Doğuştan güçsüz olan insanlar" özgürlüklerini seve seve "ekmek"le, yani metalarla değiştirmişlerdir. Ancak bu değiştokuşun yönetici seçkinlerce gerçekleştirilen bir manevra olduğu da ortaya çıkmıştır: "Ekmeklerını elimızden alırken, kuşkusuz bunun kendilerince üretilen ekmek olduğunu, yine kendilerine dağıtmak üzere ellerinden aldığımızı anlayacaklardır." Vicdan özgurluğunun kaldırılması ve "ekmeğin" denetim altında cebri dağılımı, engizisyoncunun kanısına göre, insanın bencıl doğasına gem vurmak, onu ahlaksal sorumluluğun azabından kurtarmak ve böylece barış içinde toplumsal bir yaşamı olanaklı kılmak için alınacak zorunlu önlemlerdir. Elbette kı bu, ıktidarını "mucize, gizem ve otorite" aracılığıyla sürdüren seçkin bir azınlığın yönetimi altında olacaktır.

Engizisyoncunun devlet taslağında gizli olan toplum eleştirisi çokkatmanlıdır. Ön planda farkedilen Katolikçiliğe ve Papalığa yonelık saldırı, devlet ve iktidarla ilgili polıtık amaçların yalana başvurularak Hırıstiyanlık maskesi altında gizlenişini hedef almaktadır. Bireyin ahlaksal özgurlüğunü gizemlı bır iktidar kavramına feda eden ve toplumsal uretımi yonetici seçkinler elıyle kitlelere dağıtan geleceğın bu otorıter devletını hem B.Avrupa'dakı gelişmış burjuva toplumunun hem de duşülküsel sosyalıst kuramların aşılmasına uygulamak mümkündür; ve Dostoyevskı bu kuramları buyük bolumunu haklı bulduğu argümanlar olarak değıl, daha çok anarşıst bır devrım kavramıyla ilıntılı gorduğu pratiğe uyarlanışı bakımından eleştırmektedır. İlginç olan, Dostoyevskı'nin Çarlığı eleştırı dışında bırakmasıdır; hem de Rus toplumunu sık sık kargaşa içinde ve çökmekte olan bır toplum dıye karakterize etmesine karşın. İvan'ın acımasızlık örnekleriyle dolu öyküler anlatarak dünyayı yadsıyışı, engizisyoncunun düşgorüntülerine vardırmaktadır kendisini. Tanrısal öngörü insanlığın acılarına son vermemiş, insanın bencil doğası sevgiye donüşmemıştır ve bu nedenle tarihe bir anlam kazandıramamıştır. Bu sorunu çozmek insanın kendısine, yani kitleyi kendi çıkarlarına bağımlı kılan seçkın bır azınlığa duşmektedır. Ancak İvan mantıksal gibi görünen geleceğe ilişkın ımgesinden kuşku duymaktadır. Alyoşa kardeşinin bu acı veren kararsızlığını hisseder ve soylenceyı kendi tarzında yorumlamayı dener. Kolelerinden bir kadının oğlunu kopeklere parçalatan general olayındakı gibi gerçekliğin ahlak açısından yargılanışına, hatta başkaldırıya kadar kardeşinin peşinden gider. Ancak Alyoşa, gerçeklığin akılcı bir etike ve bu etikin kurallarına uymaması nedenıyle uğranan düş kırıklığından ortaya çıkmış, sonuçta anarşizme ve büyük engizisyoncuya vardıran, İvan'ın buradan ürettiği dünyanın mutlak yadsınışına kadar izlememektedir kardeşini. Alyoşa büyük engizisyoncuyu ne gizemli ne de ardından "yas tutulması" gereken bir kişi olarak gormektedir. İvan'ın bu düşlemsel kişisi Alyoşa için sadece "kölelerle çiftlik sahiplerinin yer değiştirdiği yeni bir kölelik türünde... iktıdara, kırli dünyevi metalara ve köleleştırmeye duyulan en yalın gereksınim"ı[17] canlandırmaktadır. Alyoşa kardeşini entelektüel bir tarzda çürutememektedir. İvan'ın akıllı kurgusunu, Halkçıların

aydınlatma uğraşları karşısındaki Rus köylüsü gibi, sadece içgüdüsel bir kuşkuyla karşılamaktadır.

Dünya tarihi Dostoyevski'nin yapıtlarında kültür ve edebiyat tarihi anlamına da gelmektedir. Yalnız günün reel olguları değil, geçmişin estetiksel-edebi modelleri de romanda yer almakta, yazarca yeniden yorumlanmakta, diyalektik olarak korunmakta, ve bunlar düşünsel, anlatısal uyumu desteklemektedirler. Bu bakımdan yazarın Schiller'le kısmen de Goethe'nin **Faust**'uyla açıkça belirttiği ilişkisini **Karamazov**'lar için taşıdığı değer açısından ele almak yararlı olacaktır. Balzac ve Hugo'ya olduğu gibi Dostoyevski'nin 40'lı yıllarda Schiller'e karşı da doğal bir eğilimi vardı; ancak bu eğilim, o günlerde yapıtlarıyla tanıştığı öteki yazarlara oranla, duygusal yönden çok daha derine kök salmıştı. 10 yaşında iken Moskova'da **Haydutlar**'ı sahnede izledikten sonra, Schiller adı üzerinde büyülü bir sözcük etkisi bırakmıştır. Ancak Schiller'e öykünmek ve evrensel karakterler yaratmak için duyduğu büyük istek, kısa sure içinde Petersburg'daki gözlemlerine ters düşmeye başlamıştır. "Çevremi gözlemeye başladım ve birdenbire garip çehreler çarptı gözüme. Bunlar gulunç ve ozgun, Don Carlos ya da Posa ile karşılaştırılmayacak kadar sıradan kişilerdi, gerçek, ama aynı zamanda fantastik gibi görünen memurlardı... bunun üzerine, herhangi karanlık bir köşeden çıkan tamamiyle değişik bir oyku tasarlamaya başladım."[18]

Sıradan ve fantastik memur tıpı ilk öykülerinin merkezi figürü haline gelmiştir. Bununla ilgili ilk uyarımlar Gogol'un deneyimlerinden ve gerçeklikte edindiği kendi deneyimlerinden gelmektedir. Bu karakterin fantastik simgeselliği, Dostoyevski için Rus memurunun doğalcı okul anlamında sosyal-psikolojik bir portre örneğinden çok daha büyük bir anlam taşımasından anlaşılmaktadır. Daha sonra bu karakter **Yeraltından Notlar**'da dunya edebiyatı için önemi yadsınmaz bir tıp olarak kendine uygun bir yer bulmuştur. Dostoyevski'nin büyük romanları kendi karakter anlayışıyla dunya edebiyatındaki gelenek arasında hiç durmadan devam eden bir çatışmayı içermektedir. Gençlik günlerini geride bırakmış Dostoyevski'nin Schiller'ı yeniden ele alışı, en belirgin ifadesini ilk kez **Karamazov Kardeşler**'de bulmuştur. Bu temayı üretici bir şekilde işlemek için yeterince malzeme vardı: Schiller'in Fransız Aydınlanmacılarının materyalizmine karşı cephe alışı ve Kant'la hesaplaşması. Dostoyevski, Schiller'in "insanların doğasında ve güçlerinde verili ve her zaman ulaşılabilecek en yetkin durumu"[19] olan, çağın gerçekliğiyle ne denli çelişiyormuş gibi görünse de tarihin öznel olanaklarından birini oluşturan hümanizm idealine ilişkin görüşünü paylaşıyordu. Bu görüş birliği, kendisiyle Schiller'ın **Haydutlar** ya da **Don Carlos** gibi bazı yapıtları arasına tarihsel deneyimlerden ileri gelen eleştirel bir mesafe koymasına hiçbir şekilde engel olmamıştır.

İvan başkaldırısıyla tamamen Karl Moor'u anımsatmakta, babası tarafından da şakacıktan oyle tanımlanmaktadır. Ancak sonunda babasının ölümüne yol açan kişi olarak, çözümsel zeka bakımından aşağı kalmadığı Karl Moor olarak ortaya çıkmakta, cinayetin pratik işlenişini ve değersiz gerekçelerini Smerdyakov'a bırakmaktadır. **Don Carlos**'la olan ilişki bir parça daha karmaşıktır. Schiller "engizisyon betimlemesinde aşağılanan insanlığın öcünü almak ve bu yüzkarasını teşhir etmek"[20] istiyordu. Dostoyevski'nin engizisyon imgesi de insan doğasının alçakça alaya alınmasına karşıydı, insanlık tarihindeki bu "yüzkarasını" sergiliyordu. Ancak kişilerle engizisyoncu arasındaki ilişkiler ilkesel olarak farklıdır. Don Carlos'la Marki Posa engizisyoncuda dünyagörüşsel ve siyasal muhalifini görürlerken, İvan Karamazov düşleminde büyük engizisyon-

cuyu geleceğe ilişkin tarihsel yönden zorunlu gelişme için tanık göstermektedir. Sturm-und-Drang kahramanı Karl Moor'un feodal köleliğe karşı somut protestosu ve aynı şekilde Marki'nin kralla engizisyon'un karşısına çıkardığı özgür ve akla dayalı burjuva-hümanist devlet tasarımı, Dostoyevski'ye göre, sonuç olarak pratikte aynı engizisyonca tasarlanan yeni bir köleliğe yol açmaktadır.

Dostoyevski Schiller'ın kahramanlarının konumunu olumsuz bir konuma getirirken özgürlük ve akla dayalı devlet idealini **ad absurdum**'a vardıran burjuva toplumundaki gelişmeyi göz önünde bulundurmuştur. Schiller'in somut motiflerini romanda eleştirel açıdan ele almasına karşın, yine de, Schiller'in koşul olarak ileri sürdüğü sanatçının insan doğasındaki yetkin bütünlüğü betimlemek ve böylece bu bütünlüğü feodal ya da kapitalist toplum ilişkilerinin bunaltıcı bağlarından kurtarmaya çalışmak olan görevini. Schillerci hümanizm idealinin genel çizgilerini korumuştur. Kendisini Schiller'le birleştiren bu ideali yeni somut bir şekilde ifade etmek için Dostoyevski Rusya'ya özgü bir yol seçmiştir.

Kahramanı İvan Karamazov'un **Pro ve Contra** (Lehte ve Aleyhte) bölümündeki gösterisinden sonra yazar, ardından gelen **Bir Rus Rahibi** bölümünde ideolojik dengeyi yeniden sağlama goreviyle karşı karşıya kalmıştır. 24.8.1879 günlü mektupta Pobedonoszev'e şunları yazmaktadır: "Yanıtın yeterli olup olmayacağını, daha çok da, **Büyük Engizisyoncu**'da ve önceden belirtilen iddiaları noktası noktasına değil, dolaylı olarak izleyeceğini düşünerek heyecanlanıyorum." Söz konusu olan Staretz Zosima ile ilgili bolumdur. Tasarlanan öncelikle "sanatsal bir imge"dir, ve "sanatsal kuralların gözetilişi" yazarı, Zosima'nın landırdığı için saçma diye reddedilen öğretilerinden birkaçı da" bu bölümde yer yaşam öyküsünde "sanatsal gerçekliğe haksızlık etmemek için en bayağı yönlere almaktadır "Bu öğretiler gundelik anlamda gerçekten saçmadırlar, ama bir bile değinmek" zorunda bırakmıştır. Ayrıca "rahıbın, insanı fazlasıyla heyecanbaşka, manevi anlamda ise sanırım doğrudurlar"[21]. Dostoyevski'nin Zosima figürü karşısındaki korkusu, kendi vicdanı ile gerçekçilerin karşısında ve bu kez kendilerine oldukça karmaşık bir karakter, olumlu Rus tipi olarak bir din adamı yaratmak ve sunmak zorunda olduğu Pobedonoszev ile Liyubimov'un karşısında duyulan ikili bir korkudur.

Dostoyevski bu figürü 1868 yılından bu yana, gerçekleşmeden kalan **Büyük Bir Günahkarın Yaşamı**'nda somutlaşmış Ateizm projesinden bu yana tasarlamaktaydı. Romanın ikinci bölümünde kahraman manastırda bir din adamıyla karşılaşacak ve yazarın deyişiyle bu dın adamı, aralarında Çernişevski'nin **Ne Yapmalı?**'sından Lopuhov ile Rahmetov'un da bulunduğu, Rus edebiyatındaki tüm olumlu kahramanları golgede bırakacaktı. Bu din adamının ilk portresi **Stavrogin'in İtirafları**'nda çizilmiştir. Şatov'un onerisiyle görüşmeye gittiği Staretz Tıhon üzerine Stavrogin'in edındığı bilgiler oldukça farklı ve çelişkilidir. Kendisine Tihon'un sinir hastası, alkolik, mezhep üyesi olduğu ve kitaplığında tiyatro oyunları, romanlar, belki de çok daha kötü şeyler bulunduğu söylenmiştir. Tihon zıyaretçisiyle din ve ateizm konusunda açıksözlülükle konuşmakta, Stavrogin de onu günah çıkaran bir papazdan çok soruşturma yargıcı Porfiri Petroviç türünden bir kriminalist olarak görmekte, öfkeyle "iğrenç psikolog" diye bağırarak manastırı terketmektedir. Ne var ki, Tıhon ikinci dereceden bir kişi olarak kalmaktadır ve **Ecinniler** romanı bu bölüme yer verilmeden yayımlanmıştır. Yazar buradaki bazı motifleri, Tihon'un mirasından bir bölümünün Makar Dolgoruki tarafından üstlenildiği **Delikanlı** romanına aktarmıştır. Ancak bu karakter, Alyoşa Karamazov'un manastırdaki hocası ve dostu Staretz Zosi-

ma'da ilk kez kesin biçimini almıştır.

Dostoyevski'ye göre Zosima Çar, Pobedonoszev ve tutucu kilise adına Papalığa ve de devrime karşı çıkan ortodoks bir vaiz değildir. Aynı şekilde İvan Karamazov gibi, cinayet işleyen Neçayev türünden bir anarşist de değildir. Zosima karakteri yazarın amacına uygun olarak, İvan'ın akılcı ve devrimci konumuna karşılık dolaylı ve hiç de belirgin olmayan bir seçeneği, Dostoyevski'nin soyut dogmalardan değil, Rusya'nın tarihsel gelişiminden türetmeye çalıştığı bir seçeneği içermektedir.

Pek zengin olmayan soylu bir aileden gelen ve genç bir subay olarak Petersburg'da delidolu bir yaşam süren Zosima'nın öyküsü Marlinski, Puşkın, Lermontov ve Tolstoy gibi yazarlarca betimlenen yaşam öykülerinden aşağı kalmamaktadır. Hatta Fyodor Pavloviç Staretz hakkında şöyle demektedir: "Şeytanca bir şeyler var onda, 'Zamanımızın Kahramanı'ndan... adı Arbenin mi neydi, işte ondan bir şeyler, keyfine düşkün biri o!"[22] Burada alay dolu bir iftira etkisi yaratan sözler, Zosima'nın yaşam öyküsünün bir düello serüveniyle sona eren ilk bölümü göz önüne alınırsa, inandırıcı gelmektedir.

Bir subay, gezgin ve başrahip olarak Zosima'nın edindiği yaşam deneyimleri, manevi tutumunun tozel temelini oluşturmaktadır. Staretz'ın ideolojik konumu Petro-öncesi döneminin etiksel-dinsel kultür geleneğine bağlanmaktadır. Dostoyevski tarihsel örnek olarak, 1830 yılında Tatarları Don kıyısında yenilgiye uğratan Moskova prensi Dmitri Donskoy'un iktidarı sırasında Rus manevi yaşamının önemli kişilerinden biri olan Radoneçli Sergey'i gostermektedir. Bu Sergey, 15. yüzyılın başlarında Rus ikona sanatını gelişimının en ust düzeyine çıkaran Andrey Rublyev'in yapıtlarının bulunduğu Zagorsk manastırını kurmuştur. Yazarca anılan ve Zosima'nın ideolojik konumunu belirleyen örnekler arasında baş yeri Staretz Tihon Zadonski almaktadır. 18. yuzyılın bu ünlü din adamı, yazılarındaki Katharına doneminin toplumuna, sınıf çelişkilerine ve buna bağlı yabancılaşma sorununa yönelik sert eleştirileriyle Dostoyevski'nin ilgisini çekmektedir[23]. Etiksel-dinsel bir hümanizm idealinden çıkarak Rus toplumundaki gelişmeye yöneltilen bu eleştiriyi Dostoyevski kendi eleştirel gözlemlerinin öncelenişi olarak değerlendirmektedir.

Yaşam öyküsünde sergilendiği gibi Zosima'nın tamamen 19. yuzyılın gerçekliği üzerinde yoğunlaşmış bireysel bilincinde, etiksel-dinsel dunya imgesindeki ideolojik miras, Rusya'ya özgu kaynak kendisini göstermektedir.

Burjuva bireyindeki bencil yalnızlığın, çağının ozneleştirilmiş ahlak felsefesince yaratılan dünya ile ben arasındaki çelişkinin karşısına Zosima kardeşlik idealini, dünyevi yaşamın olumlanışını, kendisi ve yakınları için insanın taşıdığı çok yönlü sorumluluğu çıkarmaktadır. Zosima'nın duşunce sisteminin merkezinde, canlı ve ulaşmak için çaba harcanması gereken hümanizm ideali olarak İsa ve dünyevi varoluşun üstün anlamına duyulan zorunlu güven olarak ölümsüzlük düşüncesi bulunmaktadır. Zosima'nın bu ideali, Rusya'nın toplumsal yenilenişi için ideolojik temel olarak gösterme uğraşısı, öne sürdüğü argumanların sınırlarını açık seçik sergilemektedir. "Tanrıyı içinde taşıyan" halktan destek alarak ülkeye uyumlu bir geleceğin yolunu açacak olan Rus rahibine duyduğu güven tamamen naif ve düşülkusel bir etki yaratmaktadır. Bunun bilincinde olan Dostoyevski de Zosima'nın Alyoşa Karamazov üzerindeki etkisine gerekçe olarak Staretz'in dinsel öğütlerinin mantıksal ya da retoriksel kanıtlama gücünü değil, başvurulan özel bir aldatmaca yontemini göstermektedir.

Zosima'nın ölümünden sonra ziyaretçiler ve manastırdaki saf-inanmış keşiş

ler bir mucize beklemektedirler. Ancak ceset tüm beklentilere karşın "kokmaya" başlayınca, neredeyse bir skandal patlak vermektedir. Alyoşa da hayal kırıklığına uğramakta ve hocasına karşı duyduğu kuşkuyla Rakitin'in baştan çıkarıcı teklıflerine kulak vermeye başlamaktadır. Ancak Gruşenka'yı ziyaretinden sonra manastıra dönünce Zosima'nın tabutu başında o zamana kadar gerçekleşmeyen "muzice"ye tanık olur: Yarı uyanıkken gördüğü bir düşte kendisini birdenbire, İsa'nın suyu şaraba çevirdiği Kana kentindeki düğünde, Zosima'yla konukların arasında bulur. Zosima'nın ölümünden sonraki olayları betimlerken Dostoyevski mucizeye duyulan her çeşit saf inancı kesinlikle reddetmektedir. Alyoşa'nın düşü okur için "çözümü çok güç psikolojik bir giz"[24] olarak kalmaktadır.

Bu düşün derin anlamı reel olaylardan kaynaklanmakta, ve Gruşenka ile karşılaşması Alyoşa için düşünde bir belirti yerine geçmektedir. Birbirlerini pek de içten olmayan sozlerle avutmaya çalıştıktan sonra Alyoşa yaşamda, hıristıyan dogmasından ve dınsel otoriteden çok pratik davranışların, alçak gönüllülükle yapılan yardımların, Gruşenka'nın oykusündeki "bır baş soğan"ın söz konusu olduğunu kavramaktadır.

Staretz'ın ölümüyle dünyanın, Rusya'nın Skotoprigonevsk kentiyle Karamazov ailesinin durumu üzerinekı kuramsal dıyalog sona ermekte, asıl olaylar başlamaktadır. Alyoşa'nın Staretz'ın tabutu başında uyuyakaldığı aynı gece içinde Fyodor Pavloviç Karamazov öldürülmektedır. Katıl cinayetten sonra intihar ederek tüm ızleri sıldiği ıçin işlenen suçu mahkemede açıklığa kavuşturmak mümkün olmamaktadır. Dmitrı ile İvan babalarının ölümünden kendilerini de suçlu bulurlar. İşlemedikleri bu suç, yaşamlarını belirleyen bir dönüm noktasına, ruhsal manevı bır arınmaya vardırır kendilerini.

Mokroye'dekı cehennemi andıran eğlenceden sonra Dmitri tutuklanır, babasını öldürmekle suçlanır ve sorguya çekılir. Sorgulama sırasında kendisini savunmak için ileri sürdüğü kanıtlar gıderek aleyhine doner. Daha sonra yorgunluktan uykuya dalınca düşünde stepte bir arabayla evlerinin yarısı yanmış bir köye doğru gıttiğini görür. Yol boyunca yoksul, zayıflıktan bir deri bir kemik kalmış kadınlar durmakta, ıçlerinden biri ağlayan çocuğunu yukarıya doğru kaldırmaktadır. Dmitri arabacıya, "ınsanlar neden bu kadar yoksul?" diye sormaktadır, "çocuk nıye yoksul, step neden bu kadar çıplak... niçin çocuğun karnını kimse doyurmuyor?" Gerçi sorularını anlamsız bulmaktadır, ama başka türlü değil, ancak böyle sorulması gerektığini de hissetmektedir.

Zorba ve düşuncesiz derebeyi, subay Dmıtrı Karamazov büyük ruhsal bir sarsıntıdan sonra çağının en onemli sorusunu yoneltmektedır kendisine: "Neden insanlar bu kadar yoksul..?" Ve ardından, "artık çocuklar ağlamasın... kımse ağlamasın diye bir şeyler yapmak", bunu da "hemen, hıç gecıktirmeden... Karamazov'lara özgü bir tutkuyla"[25] gerçekleştirmek istemektedir. Bu düşte ve Dmitrı'nin ağlayan "çocuğa", yoksul, evsiz barksız köylü kadınlarına kendiliğinden yönelişinde romanın merkezi motiflerinden biri belirgin hale gelmektedir; Zosima'nın pratik hayırseverlik ideali ile İvan'ın başkaldırısı aynı sorunu çıkış noktası olarak almaktadır: En açık şekilde çocuklara çektirilen acıların anlamsızlığında belli olan halkın katlanmak zorunda kaldığı acılar pratikte nasıl aşılacaktır. Dmıtrı kuramsal çozüm önerilerini yazar açısından önemli bir deneyimle tamamlamaktadır: Halkın kötü yazgısını anlayabilmek ve değiştirebilmek için insanın kendisinin ruhsal ve bedensel acılara katlanması, böylece halktan biri olması, onlarla eşit duruma gelmesi gerekmektedir. Dostoyevski Omsk'taki Ölüler Evi'nde tutukluların dertlerini paylaşarak halkla eşit duruma gelmeyi

kendi üzerinde yaşamıştır. Petraçevski çevresinden gelen genç devrimcinin kuramsal tasarımı bu deneyden başarıyla çıkamamıştır. İvan'daki gibi kuramsal düşünceler dönemini Dmitri'nin başından geçen somut dertler izlemiştir. Romanın merkezi motifi olan baba-cinayeti öyküsü aynı şekilde Ölüler Evi'nden kaynaklandığı için bu bağlamlara dikkati çekme gereğini duyduk.

İvan cinayeti işlemek için babasının katiline kuramsal olarak cesaret verdiğini kesinlikle anladıktan sonra, aşırı uyarılmış düşleminde şeytanla bir diyaloga girmektedir. Suçluluk duygusu bir bilinç yarılmasına neden olmakta ve şeytanla, kendi ikinci beniyle girdiği felsefi diyalogta davranışlarının ve kuramsal spekülasyonlarının hesabını vermektedir.

Dalkavuk-tutucu ve Zosima'nın amansız karşıtı çileci keşiş Ferapont hücresine süzülen, "kalın kahverengi kuyruğunu" kapıya sıkıştırdığı bir şeytandan söz etmektedir. Bu Ortaçağ'a özgü basmakalıp tasarımla İvan'ın düşgörüntüsü arasında hiçbir benzerlik yoktur. İvan'ın şeytanı, hastalıklı bir imgelemden doğmuş bir sanrı olmasına karşın, Goethe'nin Mefistosuyla aynı düzeydedir. Goethe'nin Faust-Mefisto-ilişkisiyle bu sahnenin karşılaştırılışı, Dostoyevski'nin bu verimli edebi motifi tamamen yeni bir tarzda ele aldığını göstermektedir. Goethe'nin Mefistosu, Faust'u Ortaçağ-skolastik kitap bilgisinin ve feodal sınıf hiyerarşisinin bağlarından kurtarmaktadır:

"Başına buyruk, özgür olmak ve
Yaşamın ne olduğunu anlamak istersen eğer"[26]

Bu özgürlükle ve yadsınmanın devrimci gücüyle donanmış olan Faust yaşamla hesaplaşma cesaretini gösterir, sonuçta tekrar şeytandan kaçıp kurtulmak için bu gücün üretici bir yöne nasıl çevrileceğini öğrenir.

Burjuva toplumundaki anlamda özgür bireyin toplumsal çevresiyle üretici tarzda bir çatışmaya girmesi, Dostoyevski açısından, sonuçta kendini yalıtlamaya ya da suç işlemeye vardıran salt kuramsal bir spekülasyon düzeyine inmiştir. Bu nedenle Faust-Mefisto-ilişkisi de ilkesel olarak değişmiştir. Şeytan romanın başında değil, sonunda meydana çıkmaktadır. Karakterler ve olaylar başlangıçta istediği yönde geliştikleri için geri planda kalmaktadır, ve üstelik Karamazov'lar ek bir çaba göstermeden kazanç getirecek bir ürün olma özelliği göstermektedirler. Ancak büyük umutlar bağladığı İvan Karamazov dunyayı yadsımaya ve yıkmaya ilişkin akıllı ve de şeytani kuramlarından vazgeçmek isteyince, o zaman olaylara kendisi karışmaktadır. Faust'un asıl özgül yanı, yani tanrıya ve dünyaya karşı başkaldırma düşüncesi İvan'da etkisini yitirmeye başladığı zaman şeytan kendisine görünmektedir. İvan'ın kuramsal başkaldırısında ifadesini bulan yadsımanın devrimci gücü, kendisi ve çevresi üzerinde sadece yıkıcı etkilerde bulunmuştur . Bu yola devam etmek, yani "Yeraltı"nın kahramanı ya da Stavrogin gibi ilgisizce ya da sürekli kuşku içinde reel dünyaya aldırış etmemek, sahip olduğu üstün zeka ve ahlak bilinci nedeniyle İvan'ın kendi kendini yok etmesine yol açacaktı. Ve şeytan da işte bu çözümü İvan'a telkin edebileceğini ummaktadır. Böylece ona "her şey mubah" formülünün bencil motiflerini göstermekte, **Büyük Engizisyoncu Söylencesi**'ni anımsatmakta, İvan'ın tanrı ile şeytanın varlığından duyduğu kuşkuyu körüklemekte, kendisini herkesin içinde cinayetle suçlama niyetinin aşırı bir kendini beğenmişlik ifadesi olduğunu, çünkü Smerdyakov'un ölümünden sonra boyle bir itiraftan pratik bir yarar beklenmeyeceğini açıklamaktadır. Ancak kanıtlarının tüm inandırıcılığına karşın, şeytan burada başarısız kalmaktadır. İvan şeytan görüntüsünde, daha önceki düşünceleriyle kuramlarında yer alan anti-hümanist etmeni nesnel duruma getirmekte ve böy-

lece aslında burjuva-bireyci bu düşünce tarzını aşmak için ilk adımı atmaktadır[27].

Buradaki felsefi tartışma reel sosyal-tarihsel bir temele dayanmaktadır. Şeytan bir "Rus beyzadesi"nin, reformdan sonra yoksullaşmış bir derebeyinin hayli eskimiş giysileriyle İvan'ın karşısında oturmaktadır. Onu zengin akrabalarının yanına sığınmış uysal, felsefe yapan bir kişi olarak, artık sahip olmadığı için dünyayı yadsıyan, Fyodor Pavloviç gibi baştan savma ve kötü bir şekilde kendisiyle alay eden liberal bir düşünür olarak tasarlamak mümkündür. Dostoyevski yeni bir kölelik çağını başlatmak için dünyayı yıkmak isteyen özgül Rus şeytanının sosyal-tarihsel kimliğini, köylüleri ezen bir derebeyken bir sinike ve tefeciye, ama aynı zamanda "her şey mubah" diyen anarşist bir devrimciye dönüşmüş kişilikler olarak belirlemektedir.

Bu yüce emellerin ardında eski derebeylik yaşamını yeni bir küçükburjuva cennetinde sürdürme özleminden, şeytanın, tanrısına mum yakan yedi pud'luk şişko bir tüccar karısının yerine geçme isteğinden başka bir şey bulunmamaktadır. Rus ulusal bilincindeki bu ideolojik mirasın sosyal-tarihsel temeli, Dostoyevski'ye göre, 18. yüzyılda Pugaçov ayaklanmasından sonra kesinleşen halkla üst tabaka arasındaki ayrılıkta yatmaktadır. Oblomovka'nın ataerkil cennetiyle hiç de hoş olmayan arka yüzü, yani halkın acımasızca ve isteğince baskı altında tutulması, kolelerini ceza görmeden kopeklere parçalatma hakkına sahip general tipleri işte bu ayrılıktan ortaya çıkmışlardır. Toplumu reformlarla ya da bir devrimle değiştirmek için aydınların Batı Avrupa'dan alarak Rusya'daki ilişkilere aktardıkları liberal ve devrimci düşüncelerle kuramların tümü bu ulusal-tarihsel gelişmeyi göz ardı etmekte, sadece üst tabakanın bencil amaçlarını gözetmektedir. Sınırsız bir fedekârlık ruhuyla ve öznel bir içtenlikle bu temele dayanarak Rusya'da genel bir devrim tasarlayan aydınlar amaçlarını pratikte gerçekleştirirlerken nesnel olarak başarısızlığa uğramak zorunda kalmışlardır, çünkü Dostoyevski'ye göre, Rus halkının özgül çıkarlarını anlamamışlar ve bu nedenle halktan destek görmemişlerdir.

Dostoyevski çağının asi gençliğine karşı değil, onların halka yabancı, burjuva kökenli devrim taslaklarına, ahlak felsefelerinin radikal öznelciliğine ve buradan türeyen anarşist terör eğilimine karşı polemiğe girmiştir. Tarihsel iki deneyim, **Karamazov Kardeşler** yazarının bu eleştirel tutumunu onaylamaktadır: Burjuva toplumunun 1789 yılından I. Napoleon ve İkinci İmparatorluk dönemine kadar gösterdiği gelişim ve Rusya'nın 18. yüzyıldan Reform çağı bunalımına kadarki tarihi. Kanısına göre Rusya'da halkla üst tabaka arasındaki ikiciliği aşacak toplumsal bir değişme, ancak Rus halkı ile çıkarlarının özelliği çıkış noktası alındığı zaman gerçekleşebilecektir. Ne var ki, Dostoyevski'nin bu yöndeki çözüm arayışları etiksel-dinsel bir düşülküyle son bulmuştur.

Dostoyevski'nin tüm büyük romanlarında olduğu gibi bu düşülkü **Karamazov Kardeşler**'de de bir sav olarak, yapıtın toplam yapısı içinde işlevsel bir öğe olarak görünmektedir. Gerçekçi temel düşünce başka bir bağlamda gerçekleşmektedir. Dostoyevski Karamazov kardeşlerin yazgısını dramatik bir tarzda betimleyerek sınıfsal ve kalıtımsal olarak kök salmış kötü mirasın, özgül Rus şeytanının manevi yönden aşılmasını göstermektedir. Sağlığında bu şeytanı, "Karamazovluğu" kişiliğinde canlandıran babalarının öldürülüşü, geçirdikleri ruhsal değişmenin sarsıcı nedenini oluşturmaktadır. Bu mirasın aşılması Karamazov kardeşler için başkaldırının, tutkuların ve düşünsel yansıtmaların sonu değil, yazarın romanı devam ettirme tasarısıyla ilgili sözlerine göre, Alyoşa'nın devrimci hare-

ketle ilişkisini sağlayacak yeni bir yaşamın başlangıcı anlamına gelmektedir.

NOTLAR

1. F.M.Dostoyevski, **Belgeler ve Çözumlemeler**, yayına hazırlayan A S.Dolinin, Leningrad 1935, s.97
2. F.M.D., **Mektuplar**, Münih 1966, s 441
3. M.Gus, **Dostoyevski'nin Düşünceleri ve Kişileri**, 2 Basım, Moskova 1971, s.503
4. F.M.D., **Mektuplar**, Munih 1966, s.472
5. **Günce**, Cilt 3, s 215-216
6. Karşılaştırınız, **Rus Eleştirisinde F.M.Dostoyevski**, Moskova 1956
7. M Bahtin, **Dostoyevski Poetiğinin Sorunları**, 2. Basım, Moskova 1971, s.38, 56
8. L.Grossman, **Dostoyevski'nın Roman Sanatı**, Cilt 1, Moskova 1922, s.79
9. **MEW**, Erg.-Bd. 1, s.566
10. V.Komaroviç, **Karamazov Kardeşler'in İlkbiçimi**, Munih 1928, s 574
11. M.Gus, **Dostoyevski'nin Düşünceleri ve Kişileri**, 2. Basım Moskova 1971, s.509
12. V.Komaroviç, **Karamazov Kardeşler'in İlkbiçimi**, Münih 1928, s.574
13. V.G Belinski, **Tum Yapıtları**, Cilt 1-13, Moskova 1953-1959, Cilt 12, s 22-23
14. N.K.Mihaylovski, **Tum Yapıtları**, S Petersburg 1909-1914, Cilt 3, s 678
15. "Eleştirel düşünen kişilikler" kavramını öncelen Pisarev ima etmiş ve daha sonra I. Enternasyonal üyesi, Marx ve Engels'le uzun yıllar yazışmış olan filozof, sosyolog P.V.Lavrov felsefi temellere oturtmuştur.
    Bu sorunla ilgili olarak bkz. L M.Rozenblum, **Dostoyevski'nin Not Defterleri**, Moskova 1971
16. F.Engels, **MEW**, Cilt 18, s 536
17. F.M.D., **Tüm Yapıtları**, Cilt 9, s.325, 327
18. F.M.D., **Tüm Yapıtları**, Cilt 13, s.158-159
19. Friedrich Schiller, **Tum Yapıtları**, Berlin 1959, Cilt 3, s.264, 266
20. **Schiller'in Tüm Yapıtları**, Münih Leipzig 1948, Cilt 2, s 186
21. V.Komaroviç, **Karamazov Kardeşler'ın İlkbiçimi**, Münih 1828, s 574
22. F.M D., **Tüm Yapıtları**, Cilt 9, s 172
23. Karşılaştırınız, A V Çiçerin, **Dostoyevski'nın Öncülleri**, Moskova 1971, s.363
24. F.M D., **Edebiyat Üzerine**, s.116
25. F.M.D., **Tüm Yapıtları**, Cilt 9, s 628-630
26. **Goethe'nin Yapıtları**, Yayımlayan: Alman Bilimler Akademisi Berlin, Cilt 5, s.72
27. Sovyetler Birliği'nde yapılan yeni araştırmalar İvan'ın ideolojik tasarımını, örneğin hem Kant ve Kierkegaard'la ilişkileri açısından (Y.E.Golosovker, **Dostoyevski ve Kant**) hem de Rusya'daki toplumsal pratik bakımından ele almışlardır (G.M.Friedlender, **Dostoyevski'nin Gerçekçiliği**, Moskova-Leningrad 1964, s.309-364; M.Gus, **F.M.Dostoyevski'nin Düşünceleri ve Kişileri**, 2. Basım, Moskova 1971, A A.Belkın, **Karamazov Kardeşler. Sosyal-felsefi sorunlar**, Moskova 1959, s.265).

KAYNAK

Studien zum russischen Realismus des 19 Jahrhunderts, **Literatur und Gesellschaft**, Akademie-Verlag Berlin, 1973

Felsefe Metinleri

nomoi - yasalar II

platon
çevirenler: doç.dr. candan şentuna
doç.dr. saffet babür

652 a A.: Görüldüğü gibi, bundan sonra konumuza ilişkin olarak, şunu incelememiz gerekiyor: Bunun tek yararı nasıl bir ruhsal yapımız olduğunu görmek midir, yoksa doğru düzgün yapılan içkili toplantılarda ciddi olarak gözönüne alınmaya değer büyük bir yarar var mıdır? Buna ne diyeceğiz? Var olsa gerek, çünkü herhalde uslamlamamız bunu göstermek istiyor; ama uslamlamamızın bizi yanlış yola götürmemesi için, hangi
b yoldan ve nasıl olduğunu dikkatle dinleyelim.
K.: Söyle bakalım.
A.: Doğru eğitimin bizce ne olduğunu yeniden hatırlatmak istiyorum.
653 a Çünkü az önce söylediklerimizden çıkardığım kadarıyla, bunun korunması başarıyla düzenlenmek koşuluyla bu toreye bağlıdır.
K.: Büyük konuşuyorsun.
A.: Söylediğim şu: Çocukların başlangıçtaki ilk duyumları haz ve acıdır, ruhlarına ilk olarak giren erdem ve kötülük bunlardır, oysa aklıbaşındalık ve sağlam, doğru yargılar yaşlılıkta bile elde edilse, bir mutluluktur. Bunları ve bunların sağladığı iyileri elde eden insan mükemmeldir. Eğitim
b diye çocuklarda her şeyden önce erdemin oluşmasına diyorum; haz ve sevgi, acı ve nefret henüz akılla kavrayamadıkları çağda çocukların ruhunda doğru biçimde oluşursa, akılla kavramaya başladıkları zaman da uygun alışkanlıklar edinme konusunda akılla doğru bir uyum kurarlarsa, bu uyumun bütünü erdemdir; hazlar ve acılar konusunda, daha başlangıç-
c tan sonuna kadar nefret edilecek şeylerden nefret edecek, sevilecek şeyleri de sevecek biçimde doğru yetişmiş olmayı uslamlama ile ayırıp da "eğitim" diye adlandırdığında, benim tanımıma uygun, doğru bir tanım yapmış olursun.

K.: Bize öyle geliyor ki, yabancı, eğitim konusunda daha önce söylediklerin de, şimdi söylediklerin de doğru.

A.: Tamam öyleyse. Bu, doğru biçimlendirilmiş haz ve acılar eğitime ilişkin olduğuna göre, insanlarda zamanla azalır ve yaşamları boyunca birçok bakımdan bozulur, ama tanrılar yapıları gereği çalışmaya zorunlu
d insan soyuna acıyıp, bu çalışmaları arasında soluk alsınlar diye birbiri ardından tanrısal şenlikler koymuşlar, düzelmeleri için Musaları, onların önderi Apollon'u ve şenlik arkadaşı Dionysos'u, bir de tanrılarla birlikte kutlanan bu şenliklerde kazanılan eğitimi vermişlerdir. Şimdi söylediğimiz sözün aslında doğru olup olmadığına bakmak gerek. Derler ki, her genç varlığın, deyim yerindeyse, kolu, bacağı ve çenesi rahat durmaz, kimi
e keyifle dans eder ve oyun oynar gibi hoplayıp sıçrayarak, kimi de alabildiğine bağırıp çağırarak, durmadan hareket eder, oradan oraya koşturur ve gürültü yapar. Öteki canlılarda ritm ve uyum dediğimiz, hareketlerdeki düzen ve duzensizlik duygusu yoktur, ama şenlik arkadaşı olarak verildiği-
654 a ni söylediğimiz tanrılar, bize haz veren ölçü ve uyum duygusunu kazandırmışlardır; böylece şarkı ve danslarla bizi birbirimize kenetleyerek hareket ettirirler ve korolarımızı yönetirler, "koro" da adını aynı kökten gelme "sevinç" sözcüğünden almıştır.[17] İlk olarak bunu kabul edecek miyiz? İlk eğitimin Musalar ve Apollon aracılığıyla olduğunu söyleyelim mi?

K.: Evet.

A.: O halde, bizim için eğitimsiz demek, korodan anlamayan demektir, eğitilmiş kişi de yeterince dans etmesini bilen kişi olarak düşünülmelidir,
b değil mi?

K.: Elbette.

A.: Koro da dans ve şarkı birliğidir.

K.: Zorunlu olarak.

A.: O halde, iyi eğitilmiş kişi, iyi dans edip şarkı söyleyebilmelidir.

K.: Herhalde.

A.: Şimdi söylediğimizin ne anlama geldiğine bakalım.

K.: Nasıl yani?

A.: "Güzel şarkı söylüyor ve güzel dans ediyor" diyoruz; "söylediği
c şarkılar ve yaptığı danslar güzel" diye ekleyebilir miyiz?

K.: Ekleriz.

A.: Peki, güzeli güzel, çirkini de çirkin sayıp bunlara böyle bakan biri? Bize göre böyle bir kimse mi dans ve müzik konusunda daha iyi eğitim almış olacak, yoksa bedeniyle ve sesiyle güzel diye düşünülen şeyi her zaman başarıyla yerine getiren, ama güzel olmayandan hoşlanıp nefret etmeyen biri mi? Ya da sesiyle ve bedeniyle bunu başaramayan ve kavra-
d yamayan, ama haz ve acı konusunda güzel ne varsa sevip çirkinden nefret ederek başarılı olan biri mi?

K.: Eğitimdeki çok önemli bir ayrımı belirtiyorsun, yabancı.

A.: O halde, üçümüz de şarkı ve danstaki güzelliği anlayabilirsek, doğru eğitilmiş olanla olmayanı ayırırız; bunu anlamazsak, eğitimin bir koruyucusu olup olmadığını ve nerede bulunduğunu bile kavrayamayız. Öyle
e değil mi?

K.: Öyle.

A.: Öyleyse, bundan sonra bize düşen, iz süren köpekler gibi, güzel figürü,

güzel ezgiyi, güzel şarkıyı ve güzel dansı bulmaktır; eğer bunu gözden kaçırırsak, Yunanlılardaki ya da yabancılardaki doğru eğitim konusunda bundan sonra söyleyeceklerimiz boşuna olacak.

K.: Evet.

A.: Pekala. Güzel figür ya da ezgiyi nasıl tanımlamamız gerekiyor? Söyle bakalım: Aynı ve benzer sıkıntılar içindeki yiğit birinin hareketleri ve
655 a sesleri ile korkağınkiler birbirine benzer mi?

K.: Nasıl olur? Yüzlerinin rengi bile farklıdır.

A.: Haklısın, arkadaşım. Ama müzik, ritm ve uyumdan oluştuğuna göre, müzikte hem figür hem de ezgi vardır, öyle ki ritmik ve uyumlu bir ezgi ya da figüre, koro eğiticilerinin yaptığı gibi, bir benzetmeyle "güzel renkli" demek doğru değildir; oysa korkak adamın da yiğit adamın da figürü ya da
b ezgisi vardır, yiğitlerinkine güzel, korkaklarınkine ise çirkin demek de doğru olur. Burada sözü uzatmamak için, kısaca diyebiliriz ki, ister doğrudan doğruya, ister bir imgeyle canlandırılmış olsun, ruh ve beden erdemine ilişkin figür ve ezgilerin hepsi güzeldir, kötülüğüne ilişkin olanlar ise bunun tersidir.

K.: Doğru söylüyorsun, bizim için de böyle olduğunu söyleyebiliriz.

A.: Bir de şu var: Hepimiz bütün korolardan aynı şekilde mi hoşlanırız,
c yoksa tam tersi mi?

K.: Kesinlikle.

A.: Öyleyse, bizi yanıltan şey ne ola ki? Acaba hepimiz için güzel şeylerin aynı olmaması mı, yoksa aynı olmakla birlikte aynı değillermiş gibi mi görünmeleri? Çünkü kötüyü canlandıran dansların erdemi canlandıranlardan daha güzel olduğunu ya da başkaları erdem figürlerinden hoşlanırken, karşıtından hoşlandığını söyleyecek biri yoktur. Bununla birlikte
d çoğunluk müzığin doğruluğunu ruhlara haz veren gücünde bulur. Ama bunu ileri sürmek kesinlikle kabul edilemez ve bağışlanamaz, işte bizim yanılgımızın nedeni daha çok bu olsa gerek.

K.: Ne yanılgısı?

A.: Koronun işi çeşitli eylemlerde ve olaylarda ortaya çıkan karakterleri taklit etmek olduğuna gore ve her bir koro üyesi kendi ahlak anlayışları ve taklit güçleriyle canlandırdığına gore, sözler, ezgiler ve danslar yaratılışları
e ya da alışkanlıkları gereği, ya da her ikisiyle birden karakterlerine uygun. ise, zorunlu olarak bunlardan hoşlanırlar, överler ve "güzel" diye tanımlarlar, ama yapılarına, karakterlerine ya da alışkanlıklarına aykırıysa, bunlardan hoşlanmaları ve övmeleri olanaksızdır, bunlara "çirkin" demek zorundadırlar. Yaratılıştan doğru ama alışkanlıkları yanlışsa ya da alışkanlıkları doğru ama yaratılışları bunun tersi ise, hazlarıyla uyuşma-
656 a yan övgülerde bulunurlar: Nitekim, bunların hepsinin hoş ama kötü olduğunu söylerler, aklı başında saydıkları kimselerin karşısında, aslında güzel şeyleri göstermek istercesine, bedenleriyle bu şekilde hareket etmekten, böyle şarkılar soylemekten utanırlar, ama için için hoşlanırlar.

K.: Çok doğru söylüyorsun.

A.: Şimdi, kötü figurlerden ya da ezgilerden hoşlanan kimseye bunun bir zararı olur mu ya da bunun karşıtından haz duyanlara bir yararı dokunur mu?

K.: Herhalde.

b A.: Herhalde mi, yoksa kötü insanların kotü alışkanlıklarıyla bir arada

bulunup da nefret etmeyen, tersine kabul edip hoşlanan, düşteymiş gibi bu kötülüğü şaka yollu kınayan birinin durumuyla aynı olmak zorunda mı? O zaman, bundan hoşlanan kişi, övmekten utansa bile, zorunlu olarak hangisinden hoşlanmıyorsa ona benzeyecektir. Bununla birlikte, başımıza gelecek bundan daha büyük hangi iyiliğin ya da kötülüğün kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz?

K.: Sanırım, yok.

c A.: Musalara ilişkin eğitim ve eğlence konusundaki yasaların yerinde konduğu ya da gelecekte yerinde konacağı ülkelerde, ritm, ezgi ya da söz olarak şiirde ozanın kendi hoşuna gideni, erdem ya da kötülük açısından bakmadan, *rastgele, iyi yasalarla yönetilen o* yurttaşların çocuklarına ve korodaki gençlere öğretmeleri için ozanlara izin verileceğini mi düşünüyoruz?

K.: Bu akla aykırı olur, değil mi?

d A.: Ama bugün, Mısır dışında hemen bütün kentlerde bu yapılabilmektedir.

K.: Mısır'da böyle bir yasanın konmuş olduğunu mu söylüyorsun?

A.: Bunu duymak bile şaşırtıcı. Bizim şimdi konuştuğumuz konuyu, yani kentlerdeki gençlerin çalışmalarında güzel figürler ve güzel ezgiler uygulamaları gerektiğini, anlaşılan onlar çok eskiden biliyorlardı; bunların neler olduklarını ve nasıl olduklarını belirleyip tapınaklara asmışlar; ne
e ressamlar ne de figür ve bunun gibi şeyler yaratan başka sanatçılar bunun dışında bir yenilik getiremezler, geleneksel olandan başka bir şey tasarlayamazlar, bugün de hem bu alanda hem de müziğin kapsamına giren bütün alanlarda böyledir. İncelersen, orada onbin yıllık resim ya da yontular bulacaksın —sözün gelişi değil, gerçekten onbin yıllık— ve aynı
657 a sanatla yapılan bu eserler şimdi yapılanlardan daha güzel de değil, daha çirkin de değil.

K.: Olağanüstü!

A.: Aslında, büyük ölçüde yasa koyucuyla devlet adamına bağlı bir şey. Ama orada başka eksikler bulabilirsin; gene de bu müzik konusunda gerçektir ve bunlara ilişkin olarak yapısı gereği doğruluk taşıyan ezgilere korkmadan kalıcı bir yasal düzenleme getirilebilmesi düşünülmeye değer. Bu ise, bir tanrının ya da tanrıya denk birinin işi olsa gerek, nitekim orada, derler ki, uzun zamandır korunmuş olan bu ezgiler İsis'e aitmiş. Dediğim
b gibi, eğer bunlardaki doğruluk bir biçimde kavranabilirse, yasaya geçirmeye cesaret etmeli ve bunları kural olarak koymalı; çünkü müzik alanında durmadan yenilik içinde haz ve acı arayışı, kutsanmış koroyu eskidiğini ileri sürerek bozacak kadar güçlü değildir. Nitekim, öyle görünüyor ki, orada hiçbir şekilde bozamamış, tam tersi olmuş.

K.: Evet, anlattıklarından böyle anlaşılıyor.

A.: O halde koro eşliğindeki müzik ve eğlencedeki doğru yolun bu dediğimiz biçimde olduğunu söyleyebilir miyiz? İyi durumda olduğumuzu düşündüğümüz zaman, seviniriz, sevindiğimiz zaman da iyi durumda olduğumuzu düşünürüz, öyle değil mi?

K.: Öyle.

A.: Ve böyle bir durumda sevindiğimiz zaman yerimizde duramayız.

K.: Bu da doğru.

d A.: Bizim gençlerimiz dans etmeye heveslidir, onlar eğlence ve şenlik

içinde coşarken, eski canlılığımızı yitirdiğimiz için, bizim gibi yaşlılara yakışık alan şeyin onları seyretmekle yetinmek olduğunu düşünüyor, bizde gençlik anılarımızı olabildiğince uyandırabilecek olanlar için bu yarışmaları düzenliyoruz, değil mi?

K.: Çok doğru.

A.: Bugün çoğunluğun yarışanlar hakkında söylediği sözün kesinlikle boş
e olduğunu düşünmüyor muyuz? Diyorlar ki, bizi en çok eğlendiren, en çok hoşumuza giden kimse en becerikli sayılmalı ve birinci seçilmelidir. Nitekim, böyle bir ortamda eğlenmeye izinli olduğumuza göre, en çok kişiyi en çok eğlendirenin en çok onurlandırılması ve az önce söylediğim gibi, birin-
658 a cilik ödülünü kazanması gerekir. Şimdi bu söylenen doğru mu, bu şekilde olunca, doğru mu yapılmış olur?

K: Herhalde.

A.: Ama sevgili dostum, bu konuda hemen karar vermeyelim, bunu ayrıntılarına bakarak şöyle inceleyelim: Diyelim ki, biri beden eğitimi, müzik ya da binicilik alanlarında hangisi olduğunu belirtmeden basitçe herhangi bir yarışma açtı, kentteki herkesi toplayarak ve ödül koyarak isteyenin salt eğlendirme konusunda yarışmaya gelmesini duyurdu; ne
b şekilde olacağını göstermeden, seyircileri kim en çok eğlendirirse, bu etkiyi en çok yaratmış olmaktan ötürü onun birinci olacağını ve yarışmacıların en eğlencelisi olduğuna karar verileceğini bildirdi. Bu açıklamadan sonra neler olacağını düşünebiliyor muyuz?

K.: Ne demek istiyorsun?

A.: Herhalde biri Homeros gibi epik şiir, bir başkası lirik şiir söyleyecektir, biri tragedya biri de komedya sunacaktır, biri de çıkıp kukla gösterisiyc le birinci olmayı düşünürse, şaşmamalı, bunun gibi ve daha binlerce yarışmacı bir araya gelince, hangisinin birincilığı hak ettiğini söyleyebilir miyiz?

K.: Saçma bir soru. Yarışmacıların her birini bizzat dinlemeden önce, onları tanırmış gibi, kim bunu sana yanıtlayabilir ki?

A.: Peki, ister misiniz ben size böyle saçma bir yanıt vereyim?

K.: Elbette isteriz.

A.: Eğer ufacık çocuklar karar verecek olsa, kukla gosterisi yapanı seçerler, değil mi?

d K.: Kuşkusuz.

A.: Biraz büyük çocuklarsa, komedya ozanını seçerler; eğitim görmüş kadınlar, gençler ve belki hemen hemen bütün kalabalık da tragedya ozanını.

K.: Belki.

A.: "Ilias" ve "Odysseia"yı ya da Hessiodos'tan bir parça sunan epik ozanı da herhalde bizim gibi yaşlılar büyük bir keyifle dinledikten sonra, onun fark atarak kazandığını söylerlerdi. O halde, kimin kazanması doğru? Bundan sonra sorun bu, değil mi?

K.: Evet.

e A.: Açıkçası, birincilığı bizim yaşıtlarımızın seçtiği yarışmacının hak ettiğini söylemek zorundayız. Çünkü bence bizim alışkanlıklarımız bütün kentlerde ve her yerde halen bulunan alışkanlıklar içinde en iyisidir.

K.: Kesinlikle.

A.: Ben de müziğin haz verme açısından değerlendirilmesi gerektiği konu-

sunda çoğunlukla aynı düşünüyorum, ama rastgele kişilerin değil, en iyilerin ve gereğince eğitim görmüş olanların hoşuna giden, özellikle de erdemi ve eğitimi ile sivrilen bir tek kişinin hoşuna giden sanatın en güzel
656 a olduğunu düşünüyorum; bu nedenle, bu yarışmalardaki hakemlerin erdemli olmaları gerektiğini söylüyoruz, çünkü aklıbaşındalık ve cecaretten de pay almaları gerekir. Nitekim, gerçek hakem çoğunluğun alkışıyla heyacanlanıp da beceriksizliği yüzünden seyircinin tepkisine göre değerlendirmemeli, gevşeklik ve korkaklıkla karar verip bu görevi üzerine aldığı
b zaman tanrıları andığı ağzıyla[18] yalan söyleyerek kararını umursamazca bildirmemelidir. Hakem seyircilerin öğrencisi değil, daha çok öğreticisi olmalıdır, doğrusu da budur, seyircilere uygun ve doğru olmayan hazlar veren kimselere karşı çıkmak için orada bulunmaktadır —çünkü eski Yunan yasası böyle gerektirir—; oysa bugün Sicilya ve İtalya'da geçerli olan yasa gibi, kararı seyirci kitlesine bırakan ve birinciyi kalkan el sayısı-
c na göre seçen yasa bir yandan ozanları bozmuş —çünkü hakemlerin çarpık zevkine göre eser veriyorlar, bunun sonucunda onları yönlendiren seyirci oluyor—, öbür yandan tiyatro zevkini de bozmuştur; nitekim, onların kendilerininkinden daha üstün karakterleri izlerken, her zaman daha büyük bir haz duymaları gerekir, ama bugun tam tersi oluyor. Şimdi buraya kadar söylenenlerin bize göstermek istediği nedir? Şu mu bir bakın.

K.: Ne?

A.: Galiba soz üç ya da dört kez döndü dolaştı, aynı yere vardı: Eğitim, ço-
d cukları yasada doğru dıle gelen ve yaşını başını almış en akıllı kimselerin deneyimleriyle doğru buldukları ılkeye çekmek ve gütmektir; çocuğun ruhu yasaya ve buna boyun eğen kimselere aykırı şeylerden zevk almaya ve acı duymaya alışmamalı, tersine yaşlılarla aynı şeylerden zevk alarak ve
e acı duyarak onları izlemelidir; şarkı dediğimiz aslında ruhları büyüleyen şeyler bu nedenle bulunmuştur ve uyum dedığımız şeyi sağlamaya çalışırlar; ama gençlerin ruhu bu çabayı kaldıramadığı için, eğlence ve şarkı olarak adlandırılır ve uygulanır, tıpkı hastalara ve bedenen güçsüzlere
660 a bakanların bunlara yarayacak besınleri lezzetli yıyecek ve içeceklerle, zararlı besinleri de tiksindirici yıyeceklerle vermeye çalıştıkları gibi, öyle ki birinden hoşlanacaklar, obüründen de beklenildiği gibi iğrenmeye alışacaklardır. Bu nedenle gerçek yasa koyucu sanatçıyı, güzel ve övülecek sözlerle ölçülü, yiğit ve tam anlamıyla erdemli insanlara özgü figürlerle ezgileri ritm ve uyum içinde gereğince yaratmaya ıkna edecektir, ikna edemezse, zorlayacaktır.

b K.: Zeus aşkına, yabancı, öteki kentlerde böyle mi yaptıklarını sanıyorsun? Çünkü bildiğim kadarıyla, bizde ve Isparta'nın dışında senin şimdi söylediklerinin yapıldığından haberim yok, tersine dans ve bütün öteki müzik alanlarında, yasalar tarafından değiştirilmeksizin, Mısır'da olduğunu söylediğin gibi, aynı nitelikte ve aynı ilkelere bağlı olmaktan çok uzak, hiçbir zaman aynı kalmayan bir takım taşkın zevklerın etkisiyle
c durmadan yenilikler ortaya çıkıyor.

A.: Çok güzel Kleinias. Ama sende, dediğın şeyin bugün uygulandığını söylermiş gibi bir izlenim yarattıysam, düşündüğümü açıkça dile getirememekten ötürü, buna yol açtığıma ve karşı çıkmana şaşmamalıyım. Ama müzik alanında olmasını arzu ettiğim şeyleri belki o şekilde dile

getirdim ki, sen bunları gerçekte oluyor diye söylediğimi sandın. Nitekim, yanlış yolda epey yol almış ve giderilmez uygulamaları kınamak hiç de hoş
d değildir, ama bazen kınamak gerekir. Bu konuda uzlaştığımıza göre, söyle bakalım, sizde ve Ispartalılarda böyle bir uygulama öteki Yunanlılardan daha mı çok görülüyor?

K.: Kesinlikle.

A.: Ya ötekilerde de böyle olsaydı? Bugün yapılandan daha iyi olduğunu söyler miydik?

K.: Eğer bizde ve Ispartalılarda olduğu gibi olsaydı, çok daha iyi olurdu, zaten sen de az önce böyle olması gerektiğini söyledin.

A.: O zaman, şimdi de şu konuda anlaşalım. Sizde müzik ile bütünüyle eği-
e tim konusunda söylenenler, şunlar değil mı? Ozanları şöyle demeye zorluyorsunuz: İyi insan olçulü ve adil olduğunda, hem mutludur, hem de talihli; ister boylu poslu ve güçlü olsun, ister ufak tefek ve zayıf; ister zengin olsun ister olmasın. Kınyras ve Midas'tan[19] daha zengin olsa bile, adaletsizse, mutsuzdur ve acınacak bir yaşam sürer. Sizin ozan, doğru söylüyorsa, butun güzel denen şeyleri adaletle yapmayan ve elde etmeyen insanın "ne adını anarım, ne de (onu) adam yerine koyarım" diyor, eğer
661 a böyleyse "düşmanlarla goğüs göğüse çarpışmaya hevesli olacaktır", ama eğer dürüst değilse, ne "kanlı katliamı gormeye" dayanacak, ne koşuda Trakyalı Boreas'ı[20] alt edecek, ne de iyi olduğu söylenen bir şeyi olacaktır. Çünkü çoğunluğun iyi dediği şeylere iyi demek pek doğru olmuyor. Nitekim, deniyor ki, en iyi şey sağlıklı olmak, ikincisi güzellik, üçüncüsü zenginlik ve iyi denen daha binlercesi: İyi gormek ve işitmek, duyumlarla
b ilgili her şeyi iyi algılamak, hatta tıran gibi canının istediğini yapmak, her turlü mutluluğun son noktası olarak bütün bunlara sahip olmak ve olabildiğince çabuk ölümsüzlüğe kavuşmak. Oysa siz ve ben şöyle diyoruz: Bütün bu kazançlar adil ve inançlı kişiler için en iyi şeylerdir, ama adalet-
c siz kişiler için sağlıktan başlayarak hepsi son derece kötüdür; ayrıca gormek, ışıtmek, algılamak ve kısaca yaşamak, sonsuza kadar ölümsüz olup adalet ve erdem bütünü dışında iyi denen her şeye sahip olan kimse için çok büyük bir kotulüktür; ama böyle biri olabildığınce kısa yaşarsa, biraz daha azalır bu kotüluk. Sanırım, ozanlarınızı benim dediklerimi söylemeye ve bunlara uygun ritmlerle uyumları yaratarak gençlerinizi eğitmeye ikna edeceksiniz ve zorlayacaksınız, değil mi? Bakın, açıkça
d söylediğim şu: Kötü denen şeyler, adaletsizler için iyidir, adaetliler içinse kotüdür; iyi denenler de iyiler için gerçekten iyi, kotüler için kötüdür. O halde, söylediklerim konusunda aynı düşuncede miyiz, değil miyiz?

K.: Kimi şeyler konusunda sanırız anlaşıyoruz, ama kimi şeylerde hiçbir zaman.

A.: Peki, o halde sağlık, zenginlik ve ömrünün sonuna dek tıran kadar güçlü olma olanağına sahip birinin —isterseniz buna, başına kötü denen
e şeylerin hiçbiri gelmeden, olağanüstü bir güç ve ölümsüzlükle yiğitliği de ekleyelim— içinde adaletsizlik ve küstahlıktan başka bir şey yoksa, böyle yaşayan birinin mutlu değil, apaçık zavallı olduğuna sizi inandıramaz mıyım?

K.: Çok doğru: İnandıramazsın.

A.: Pekala; bundan sonra ne söylememiz gerekiyor? Şımdi, yiğit, güçlü, güzel, zengın ve bütün yaşamı boyunca ıstedığini yapan biri, eğer adaletsiz

662 a ve küstahsa, sizce utanç verici bir yaşam sürmesi zorunlu olmaz mı? Acaba "utanç verici" terimini kabul eder misiniz?
K.: Elbette.
A.: Peki, "kötü bir yaşam sürüyor" da diyebilir miyiz?
K.: Bu ötekiyle aynı değil.
A.: Ya iğrenç ve kendine zararlı bir yaşam?
K.: Bunlara nasıl katılabiliriz?
b A.: Nasıl mı? Anlaşılan, dostlarım, bu konuda uzlaşmamızı ancak tanrı sağlayabilir, çünkü şu anda ayrı tellerden çalıyoruz. Ama sevgili Kleinias, bence bu, Girit'in apaçık bir ada olduğu kadar zorunludur. yasa koyucu olsaydım, ozanlara ve kentteki herkese bunu söyletmeye çalışırdım, ülkede
c biri çıkıp, kotü oldukları halde hoş bir yaşam süren birtakım insanların bulunduğunu ya da yararlı ve kazançlı şeylerle adaletli şeylerin başka başka şeyler olduğunu söylerse, ona hemen hemen en büyük cezayı verirdim, Giritlilerle Ispartalıların ve kuşkusuz başkalarının da şimdilerde ağızlarında dolaşanlardan çok farklı şeyleri bana söylemeleri için yurttaşlarımı ikna ederdim. Zeus ve Apollon adına, bakın, sevgili dostlar, size
d yasalar getiren bu tanrılara şöyle sorsak: "En adil yaşam, en hoş yaşam mıdır, yoksa biri en hoş olan, öteki de en adil olan iki yaşam türü mü vardır?". Eğer iki tür derlerse, soruyu doğru sormak koşuluyla, onlara bir daha sorabiliriz: "Kimlere daha mutlu demek gerekir, en adil şekilde mi, yoksa en hoş biçimde mi yaşam sürenlere?". Eğer en hoş biçimde yaşayanları gösterirlerse, bu saçma bir yanıt olur. Ama böyle bir şeyi tanrılarla de-
e ğil, babalarımızla ve yasa koyucularla ilgili olarak söylemek istiyorum ve önceki soruları babama ve yasa koyucuya soralım, o da çok hoş bir yaşam sürenin çok mutlu olduğunu söylesin: "Sen benim çok mutlu yaşamamı istemiyor muydun da, bana durmadan olabildiğince adil şekilde yaşamamı buyurdun durdun?". İşte bu konuda söz konusu baba ya da yasa koyucu sanırım çaresiz kalacak ve kendisiyle çelişkiye düşecektir. En adil yaşamın en mutlu yaşam olduğunu söylerse, bunu duyan herkes, yasanın bunda hazdan daha ustun hangı ıyı ve guzel şeyı ovdüğünü araştırır.
663 a Nitekim, adıl bir insan için hazdan ıyi hangı ıyi vardır? Haydi bakalım, ün ve övgü insanlardan da gelse, tanrılardan da gelse, iyi ve güzeldir, ama zevkli değıldır, kötü ün ise bunların tersıdir, oyle mi? Hiç de değil, sevgili yasa koyucu, diyeceğiz. Ama hiç kimseye kotülük yapmamak ve hiç kimseden kötülük görmemek ıyı ya da güzel olsa bile, can sıkıcıdır da bunun tersi çırkin ve kötü olduğu halde, zevkli mıdır?
K.: Ama bu nasıl olur?
A.: Öyleyse, hoş olanı adil, iyi ve güzel olandan ayırmayan görüş, başka
b hiçbir şey için olmasa bile, inançlı ve adil bir yaşam sürmek için inandırıcı olur, öyle ki yasa koyucu için bunların böyle olmadığını ileri süren görüş, en çirkin ve en çelişkili görüş olacaktır: çünkü hiç kımse zevk vermekten çok acı verecek bir şeyi yapmaya gönülden razı olmaz. Uzaktan bakılan şey, deyım yerindeyse, herkes için, özellıkle de çocuklar için bulanıktır; ama yasa koyucu karanlığı dağıtarak bizi ileri sürdüğümüzün tersi kanıya
c götürecek, herhangi bir şekılde alıştırarak, överek ve açıklayarak adaletle adaletsizliğin bulanık çizilmiş olduğuna, adalete karşıt görünen adaletsizliğin, kendisi adaletsiz ve kötü olan birinin bakışıyla hoş olduğuna, adaletin de son derece can sıkıcı olduğuna, buna karşılık adaletlı bırının bakı-

şıyla bütün bunların her iki durumda da herkes için tersi olduğuna inandıracaktır.

K.: Öyle görünüyor.

A.: Ama doğru değerlendirme açısından hangisinin daha yetkin olduğunu söyleyeceğiz? İyi insanın mı, kötü insanın mı?

d K.: Zorunlu ki iyi insanın.

A.: Demek ki, adaletsiz yaşam adil ve inançlı yaşam karşısında daha utanç verici ve kötü olmaktan öte, gerçekten daha az zevklidir de, bu zorunlu.

K.: Şimdiki temellendirmemize göre, herhalde öyle dostlarım.

A.: Sıradan bir yasa koyucu bile, gerçekte bu konuşmamızın şimdi gösterdiği gibi olmasa da, eğer gençlere onların iyiliği için bir yalan söylemeye
e kalksaydı, bundan daha yararlı ve herkesin zorla değil, isteyerek adaletli olmasını sağlayan bir yalan söyleyebilir miydi?

K.: Gerçek, güzel ve kalıcı bir şeydir, dostum: Ama herhalde insanları inandırmak kolay değil.

A.: Evet, ama bu kadar inanılmaz olduğu halde, Sıdonlunun[21] masalına ve daha binlercesine inanmaları kolay olmadı mı?

K.: Hangi masala?

A.: Toprağa ekilmiş dişlerden silahlı adamların çıktığını anlatan masal. Bununla birlikte, yasa koyucu için inandırma konusunda, birinin gençle-
664 a rin ruhunu inandırmaya kalkıştığına dair büyük bir örnek; öyle ki neye inandırarak kente en büyük iyiliği yapabileceğinden başka hiçbir şeyi inceleyip bulması gerekmez, böyle bir topluluğun, şarkılarında, masallarında ve sözlerinde her zaman, tüm yaşamı boyunca bu konuda olabildiğince tek ve aynı şeyi söylemesi için her türlü çareyi bulmalıdır. Böyle ya da başka türlü düşünüyorsanız, bunlara karşı çıkmaktan çekinmeyin.

b K.: Bunlara ikimizin de karşı çıkabileceğini sanmıyorum.

A.: Bundan sonra söyleyeceğim şu: Üç türlü koronun olması, hepsinin de çocukların ruhunu henüz genç ve körpe iken, açıkladığımız ve daha da açıklayacağımız bütün öteki güzel şeyleri anlatarak büyülemesi gerektiğini ileri sürüyorum; bunların başında da şu gelmeli: Tanrıların en zevkli yaşamla en iyi yaşamın aynı olduğunu söylediklerini belirtmekle, en doğ-
c rusunu dile getireceğiz ve inandırmamız gereken kimseleri başka bir şey söylemektense, daha çok inandıracağız.

K.: Söylediğin şeylere katılmamak elde değil.

A.: O halde, en başta Musalara adanmış çocuk korosunun tüm kentin önünde var gücüyle bunları söylemek üzere ilk sırada ortaya gelmesi en doğrusudur; ikinci olarak otuz yaşın altındakilerden kurulu koro, söyleyeceklerinin doğruluğuna tanıklık etmek üzere Paian'a seslenerek ve genç-
d leri ikna etme gücünde olmayı dileyerek şarkı söyleyecektir. Bundan başka, yaşları otuz ile altmış arasında olanlardan kurulu üçüncü bir koro şarkı söylemelidir: Altmışı aşkın olanlar şarkı söyleyemeyecekleri için, tanrısal bir sesle kendilerininkine benzer yaşam biçimleri üzerine masallar anlatmalıdırlar.

K.: Hangi üçüncü korodan söz ediyorsun, yabancı? Bunun hakkında söylemek istediğini açık olarak anlayamadık.

A.: Ama daha önce söylediklerimizin çoğu hep bunun içindi.

e K.: Hâlâ anlamadık, daha açık anlatmaya çalış.

A.: Anımsayacak olursak, konuşmamızın başında dediydik ki, bütün genç canlılar yaratılıştan hareketlidir, ne bedenlerini ne de çenelerini tutamazlar, durmadan gürültü yapıp zıplarlar; bu iki konuda düzen anlayışına öteki canlılardan hiçbiri sahip değildir, yalnız insanın yapısında
665 a vardır bu; devinim düzeninin adı ritmdir, sesinki ise yüksek ve alçak tonların karışmasıyla, uyum diye adlandırılır; her ikisi birlikte olunca da "koro dansı" denir. Tanrıların bize acıyarak koro arkadaşı ve klavuzu olarak Apollon'u, Musaları, bir de üçüncü olarak, anımsıyorsak, Dionysos'u verdiklerini de söylemiştik.

K.: Nasıl anımsamayız?

A.: Apollon ile Musaların korosundan söz ettik; şimdi üçüncü olarak
b geriye kalan Dionysos korosundan soz etmek gerekiyor.

K.: Nasıl? Söyle bakalım: Otuzunun, hatta ellisinin üstünde, altmış yaşına dayanmış kimseler Dionysos onuruna dans edeceklerse, Dionysos'un bu yaşlılar korosu ilk duyan için çok şaşırtıcı.

A.: Çok doğru söyluyorsun. Sanırım, bu konuda açıklama yapmalı ve bunun bu şekliyle nasıl mantıklı olacağını göstermeliyim.

K.: Evet???

A.: Peki, daha once dedığım şey konusunda anlaştık mı?

c K.: Hangi konuda?

A.: Her yetişkinin ve çocuğun, özgür kişinin ve kölenin, kadının ve erkeğin, kısaca bütün kentın bütün kent için bu açıkladığımız şeyleri büyüleyici şarkılarda söylemekten geri kalmaması konusunda: Bunlar herhangi bir şekılde durmadan öyle değişirler, oyle büyuk bir çeşıtlilik ortaya koyarlar ki, şarkı soyleyenleri ılahilere karşı heveslendirirler ve onlara haz verirler.

K.: Bunun böyle olması gerektiğine nasıl katılmayız?

d A.: Kentimizin kıvancı olan bu koro, yaşları ve aklıbaşındalıkları ile kentteki koroların en inandırıcısı olarak, nerede en güzel şarkıları söyleyip en büyük ıyilıği gerçekleştirebilir? Yoksa en güzel ve en yararlı şarkıların ustası olan bu koroyu akılsızca bir yana mı bırakacağız?

K.: Şimdi söylenenlere göre, bunu bir yana bırakmak olanaksız.

A.: Öyleyse, buna yakışan nedir? Acaba şöyle mi?

K.: Nasıl?

A.: Yaşlandıkça herkesin uzerıne şarkı söylemeye karşı bir çekingenlik
e gelir, şarkı soylerken daha az hoşlanır ve zorunlu kalınca daha çok utanır ne kadar yaşlanmış ve ağır başlı olmuşsa, o kadar utanır. Öyle değil mi?

K.: Kesinlikle.

A.: Böylece tiyatroda çeşit çeşit insan karşısında dikilip şarkı söylemekten daha da utanacaklardır. Bu adamlar birinci olmak için yarışan korolar gibi, ses çalışması yapıp aç susuz ve bitkın bır halde şarkı söylemeye zorlanırlarsa, sıkıntı ve utanç içinde şarkı söyleyerek bu işi gönülsüz yapmazlar mı?

666 a K.: Evet, söylediğin şey kaçınılmaz.

A.: Öyleyse onları canı gönülden şarkı söylemeye nasıl heveslendireceğiz? İlkin onsekiz yaşın altındaki çocuklara, çalışma hayatına başlamadan önce, gençlik çılgınlıklarından sakınıp ruh ve bedenlerindeki ateşe körükle gitmemelerini öğreterek, şarabı kesinlikle ağızlarına koymamalarını yasaya almayacak mıyız? Sonra otuz yaşına kadar olan gençler ölçülü

b olarak şarap içmeli, sarhoşluk ve aşırı içkiden kesinlikle uzak durmalıdırlar; kırkını aşmış olanlar toplu yemeklerde yiyip içtikten sonra öteki tanrılara seslenebilirler, özellikle de Dionysos'u daha yaşlıların kutlama ve eğlencelerine çağırabilirler: Tanrı bu eğlenceler için yaşlılığın sertliğini giderici bir çare olarak şarabı vermiştir; böylece gençleşeceğiz, gönlümüz c isteksizli ğinden kurtulacak, tıpkı ateşe sürülmüş demir gibi sertliğini bırakıp yumuşacık olacak ve sonunda daha esnek hale gelecektir, değil mi? Bu duruma gelen herkes daha gönülden ve daha az utanarak, yabancı kalabalık karşısında değil, belli sayıda tanıdık kişiler arasında deminden beri büyüleme dediğimiz şarkıyı söylemek istemeyecek mi?

K.: Hem de çok.

A.: Bu, onların bizimle birlikte şarkı soylemeye katılmaları için yanlış bir d yol olmazdı.

K.: Kuşkusuz.

A.: Bu adamlar hangı dili kullanacaklar ve hangi şarkıyı söyleyecekler? Onlara yakışan bir tarz olması gerektiği açık değil mi?

K.: Nasıl olmaz?

A.: Öyleyse, tanrılara benzeyen bu adamlara yakışan hangisi? Koro şarkısı mı?

K.: Bız ve Ispartalılar, korolarda öğrenip alıştığımızdan başka bir şarkı söylemeyız, yabancı.

A.: Bu olağan; çünkü aslında en guzel şarkıyı bılmiyorsunuz. Kentlerde e yaşayan kişilere değil, ordugaha yakışan bır devlet duzenıniz var, gençlerinizi surü halında birlikte otlayan taylar gıbı bır arada tutuyorsunuz; içinizden hıç kımse, daha vahşı ve huysuz ıken kendi tayını alıp sürüden ayırarak başına ozel bır seyıs geçirmiyor, yalnız ıyi bir asker olmasını 667 a değil, aynı zamanda bır devletı ve kentı yönetebılmesini sağlayacak her şeyi onun eğitimine katarak, onu kırbaçlayarak ve evcilleştirerek eğıtmiyor. Oysa kişının, yığıtlığı her zaman ve her yerde bireyler ve kentin bütünü için erdemin ılk sırasında değil, dördüncü sırasında görmesiyle Tyrtaios'un savaşçısından daha üstün olduğunu başta söylemiştik.

K.: Bilmem neden, gene yasa koyucularımızı küçümsüyorsun, yabancı!

A.: Hayır, sevgili dostum, bunu yaptıysam, bilerek olmadı; ama eğer isterseniz, aklın gosterdiği yoldan gidelim. Halk tıyatroları ve koronunkinden daha daha güzel bir muzık varsa, buna öteki tür müzikten utandıkb larını ve en güzel müzığe katılmaya heveslı olduklarını söyledığimiz kişilere ayırmaya çalışmalıyız.

K.: Evet.

A.: O halde, her şeyden önce şunun belli bir letafeti olan her şeyde bulunması gerekir: Ya letafeti tek başına onun en önemli nitelığıdir, ya doğrudur, ya da üçüncü olarak bir yararı vardır, değil mi? Söz gelişi, yemenin, içmenin ve bütün beslenmenin haz diyebileceğimiz hoş bir yanı c vardır; doğruluk ile yarar açısından ise, yiyeceklerin sağlığı deyip durduğumuz şeydir, işte budur bunlardaki doğruluk.

K.: Kesinlikle.

A.: Öğrenme de hoştur ve haz verir, ama bunu uygunluk, yarar, iyi ve güzel açısından tamamlayacak olan şey, doğruluğudur.

K.: Evet.

A.: Ya, benzerliğe dayalı eserler veren beti[22] sanatları? Haz veren bir şeyi

d gerçekleştiriyorlarsa, bu oluyorsa, buna letafet adını vermek son derece doğru olmaz mı?
K.: Evet.
A.: Kısaca söylemek gerekirse, bunlardaki doğruluğu sağlayacak olan haz değildir, öncelikle nicelik ve nitelik bakımından eşitliği bunu sağlar.
K.: Güzel.
A.: O halde, gerçekleştiğinde bir yarar sağlamayan, gerçeği söylemeyen, benzerliği sergilemeyen, ama bir zararı da dokunmayan şey, buna karşılık
e ötekilerle bir arada bulunan letafeti yüzünden, sırf bu yüzden, hazla doğru bir şekilde değerlendirilebilir, yukarıdakilerden hiçbiriyle bir arada bulunmadığı zaman, bu letafet bal gibi haz diye adlandırılabilir. Öyle değil mi?
K.: Yalnızca zararsız hazdan söz ediyorsun.
A.: Evet, işte bu hazza, ciddiye alınacak ya da söz etmeye değecek bir zararı ya da yararı dokunmadığı zaman, "eğlence" diyorum.
K.: Çok doğru söylüyorsun.
A.: Demek ki, şimdi söylediklerimizin sonucunda, her tür taklitin verdiği haz ve doğru olmayan sanı açısından değerlendirilmesinin uygun olduğu-
668 a nu ileri süremeyiz —her tür eşitliğin de: Çünkü birine öyle geldiği için ya da biri bundan hoşlanmadığı için, "eşit" eşit değildir, "orantılı" da orantılı değildır—, tersine başka bir şey açısından değil, her şeyden çok doğruluk açısından değerlendirilmelidir, değil mi?
K.: Tastamam öyle.
A.: O halde, müziğin bütününün taklit ve betı sanatı olduğunu söyleyebilir miyiz?
K.: Niye söylemeyelim?
A.: O halde, biri muziğin, verdiği haz açısından değerlendirilmesini ileri
b sürdüğünde, bunu kabul etmemeli, eğer varsa, bu müziğe ciddi gözle bakmamalı, güzelin takliti açısından benzerliğe sahipse araştırmalıyız.
K.: Çok doğru.
A.: Anlaşılan en güzel şarkıyı ve sanatı arayanlar da, hoş olanı değil, doğru olanı aramalı; çünkü dediğimiz gibi, taklitin doğruluğu, taklit edilen şeyin niceliği ve niteliği ne idiyse, onu gerçekleştirmesindedir.
K.: Elbette.
A.: Müzik alanında yaratılan bütün eserlerin taklit ve betimleme olduğu-
c nu herkes kabul edecektir; buna bütün ozanlar, dinleyiciler ve oyuncular da katılır mı?
K.: Kuşkusuz.
A.: O halde, anlaşılan, bu konuda yanılgıya düşmek istemeyen, her bir eserin ne olduğunu anlamalıdır; çünkü bunun özünü, ne anlatmak istediğini ve gerçekte neyin betimlemesi olduğunu anlamayan, gerçekleştirilmek istenen şeyin doğruluğunu ya da ondaki eksikliği hiç kavrayamayacaktır.
K.: Hem de hiç: Başka nasıl olabilir?
d A.: Doğru biçimi bilmeyen kişi, iyi ya da kötü biçimi ayırdedebilir mi? Pek açık söylemedim galiba, belki şöyle söylenirse, daha kolay anlaşılabilir.
K.: Nasıl?
A.: Kuşkusuz binlerce betimleme görmüşüzdür.

K.: Evet.

A.: Ya biri bunlarda taklit edilen nesnelerden her birinin ne olduğunu bilmiyorsa? Bunların doğru canlandırılıp canlandırılmadığını bilebilir mi? Dediğim şu: Örneğin, bedenin oranları ve parçalarından her birinin düzeni e yerinde mi, oranların niceliği ve birbiri yanına getirilmiş parçalar uygun düzeni bulmuş mu —renkleri ve biçimleri de öyle mi—; yoksa bütün bunlar karmakarışık mı yapılmış? Sizce taklit edilen canlının ne olduğunu bile bilmeyen biri bunları ayırdedebilir mi?

K.: Nasıl ayırsın?

A.: Peki, resmi çizilen ya da yontusu yapılan şeyin bir insan olduğunu bilsek, sanatçının, bütün parçaları, renk ve çizgileri yakalamış olduğunu 669 a bilsek? Bunları bilen birinin, yapıtın güzel mi olduğunu ya da nerede güzelliğinin eksik kaldığını bilmesi de zorunlu değil mi?

K.: Bu durumda, diyebilirim ki, yapıtların güzelliğini kesin olarak anlardık.

A.: Çok doğru söylüyorsun. Demek ki, resim, müzik ve bütün sanat alanlarındaki her eser konusunda işinin ehli bir hakem olacak kişinin şu üç noktayı bilmesi zorunlu: İlkin eserin ne olduğunu, sonra ne kadar b doğru, üçüncu olarak da betimlemelerin söz, ezgi ve ritmle ne kadar iyi canlandırıldığını bilmeli, değil mi?

K.: Herhalde.

A.: Ama müzikte söz konusu olan güçlüğü de belirtmeden geçmeyelim. Nitekim öteki beti sanatlarına göre müziğin daha ayrıcalıklı biçimde sözü edildiği için, hepsinin içinde en çok dikkat gerektireni odur. Çünkü bu c konuda yanılgıya düşen, kötü alışkanlıklara kapılarak en büyük zararı görebilir, ve ozanlarımızın yeteneği Musalarınkinden çok aşağı kaldığı için, müziği anlamak son derece zordur. Nitekim, Musalar eser yaratırken erkeklerin sözlerine kadınlara yakışan renk ve ezgiler katacak, özgür kişilerin ezgi ve figürlerini oluştururken, kölelere ve özgür olmayan topluluklara özgü ritmler sokacak, gene özgür kişilere uygun ritm ve figürler tasarlarken, bu ritmlere ters düşen ezgi ve sözler uygulayacak kadar yanlışa düşmezler; dahası, hayvanların, insanların, çalgıların seslerini ve d binbir çeşit gürültüyü bir tek şeyin taklidi olarak aynı esere hiçbir zaman sokmazlar.[23] Buna karşılık, bizim ozanlar bütün bunların iç içe işleyerek ve saçma sapan üstüste yığarak, Orpheus'un "neşe saati çalanlar" dediği insanları gülmekten kırıp geçiriyorlar. Çünkü bunların hepsinin karmakarışık edildiğini görürler; üstelik ozanlar çıplak sözleri vezne yerleştire- e rek ya da ezgi ve ritmi sözsüz ele alarak, salt kitara ve flavta kullanarak ritm ve figürleri ezgiden ayırıyorlar: Böylece bunlarda söz olmadığından ritmi ve uyumu yakalamak, ne demek istediğini ve söz etmeye değer taklitlerden hangisine benzediğini anlamak son derece zordur; ama dans 670 a ve şarkının gerektirdiğinden fazla kitara ve flavta kullanarak, ne kadar hız, gösteriş ve hayvan sesine yer verilirse, o kadar bayağılığın içine batıldığını bilmek gerek. Bu iki çalgının tek başına kullanılması her türlü sanat dışı acayipliği yaratır. İşte bunlar üzerine söyleyeceğim bu: Ama biz şimdi içimizden otuzunu dolduranların ve ellisini aşanların kaçınmaları gereken sanatı değil, aramaları gereken sanatı inceliyoruz. Bence bunlar- b dan çıkan sonuç bize şunu gösteriyor: Şarkı söyleyecek elli yaşındaki insanlar koro müziğinden daha iyi bir eğitim almış olmalıdırlar. Çünkü

onların iyi bir ritm ve uyum duygusuyla bilgisine sahip olmaları zorunlu; yoksa ezgilerin doğruluğunu, bunlara Dor makamının[24] uyup uymadığını ya da ozanın buna uyguladığı ritmin doğru olup olmadığını nasıl bilecek?

K.: Açık ki, hiçbir şekilde bilemeyecek.

A.: Zaten çoğunluğun uyumlu ve ritmik olanla olmayanı yeterince ayırabildiğini sanması çok gülünç; bunların hepsi de çalgı eşliğinde şarkı söy-
c lemiş ve uygun adım yürümüş kimselerdir, ama bunların hepsini bilmeden yaptıklarını düşünmezler. Aslında ögeleri uygun olan her ezgi doğrudur, uygun değilse, yanlıştır.

K.: Zorunlu olarak.

A.: Ya bu ögeleri hiç bilmeyen? Dediğimiz gibi, herhangi bir eserde bunların doğru olup olmadığını anlayabilir mi?

K.: Nasıl anlasın?

A.: O halde, anlaşılan, şimdi söylediklerimizden yine şu çıkıyor: Gönül-
den şarkı söylemeye teşvik ettiğimiz ve bir biçimde zorladığımız şarkıcıla-
d rımız, ritmlerin ölçüsüyle ezgilerin notalarını izleyebilecek düzeyde eğitilmiş olmalıdırlar: Böylece uyumlarla ritmleri tanıyarak yaşlarına ve durumlarına uygun olanları seçebilecekler, bu şarkıları söyleyecekler, söylerken de o an için zararlı olmayan bir haz duyacaklar ve gençler için iyi alışkanlıklara doğru uygun bir bağlılık konusunda kılavuz olacaklar-
e dır; bu düzeyde eğitilmişlerse, çoğunluğa göre, hatta bizzat ozanlara göre, daha özenli bir eğitim görmüş olacaklardır. Nitekim, üçüncü sırada saydığımız, taklitin güzel olup olmadığını bilmek, ozan için zorunlu değil, uyum ile ritmden anlaması belki zorunlu, ama yaşlılar en güzeli ikinciden ayırabilmek için üçünü birden bilmeli; yoksa gençleri erdem yolunda
671 a büyülemeleri hiçbir zaman söz konusu olamaz. Konuşmamızın başında amaçladığımız şey, yani Dionysos korosuna katkımızın yerinde dile getirildiğinin gösterilmesi, olabildiğince gerçekleştu: Şimdi bunun böyle olup olmadığına bakalım. Böyle bir toplantı içki aktıkça zorunlu olarak hep daha gürültülü patırtılı hale gelir: Sozumüzun başında, bugunkü uygula-
b malarda bunun kaçınılmaz olarak boyle olduğunu soylemiştik.

K.: Evet, bu kaçınılmaz.

A.: Bu durumda herkes kendini daha hafif hisseder, coşar, neşelenir, çenesi düşer ve yanındakileri dinlemez olur, kendisiyle otekilerin yöneticisi olmaya kendini layık bulur.

K.: Kesinlikle.

A.: Böyle olunca, içki içenlerin ruhları ateşe konmuş demir gibi, onları
c yoğurup biçim vermeyi bilen ve bunu başaran birinin elinde, gençliklerinde olduğu gibi kolay güdülecek kadar yumuşacık olur ve gençleşir, dememiş miydik? Bu biçimleyici de hani şu iyi yasa koyucu olacaktır: çıkardığı içki yasalarıyla aşırı güvenli, gözü kara ve gereğinden fazla arsız olanın, yerine göre susmak, konuşmak, içmek ve şarkı soylemek istemeyenin bütün bunların tersini yapmasını sağlayacaktır, ve güzel olmayan cürete
d kapılanın içine, adaletin yardımıyla, buna karşı savaşacak en güzel korkuyu, utanma ve ar duygusu adını verdiğimiz tanrısal korkuyu salacaktır, değil mi?

K.: Öyle.

A.: Bu yasaların koruyucuları ve yardımcıları dengeli kişiler olacaktır, ayık olanlar da sarhoşları yöneteceklerdir; bunlar olmadan sarhoşlukla

savaşmak dengeli yöneticiler olmadan düşmanlarla savaşmaktan daha
e tehlikelidir; bunlara ve Dionysos'un altmış yaşını aşkın önderlerine gönülden uymayan, Ares'in önderlerini dinlemeyenle aynı derecede, hatta ondan daha büyük utanç içinde olacaktır.

K.: Doğru.

A.: Sarhoşluk böyle olsa, eğlence böyle olsa, içki içenler kuralınca yapılan her toplantıya katılarak ayıkların sarhoşları yönetmesine uymakla bun-
672 a dan bir yarar elde edip, şimdiki gibi düşman olacak yerde, eskisinden daha çok kaynaşarak birbirlerinden ayrılmazlar mı?

K.: Şimdi söylediğin gibi olursa, doğru.

A.: Öyleyse, Dionysos'un bu armağanını kötü ve devlete alınmaya değmez diye basitçe kınamayalım. Nitekim, daha pek çok yararı sayıp dökülebilir; ama insanlar bunu yanlış anlar kötü yorumlar diye, armağan ettiği
b şeyin en büyük iyilik olduğunu çoğunluk karşısında söylemekten çekiniyorum.

K.: Neymiş bu?

A.: Bir söylenti vardır, efsane gibi yayılır: uvey annesi Hera bu tanrının aklını başından almış[25], bu yüzden o da öç almak için tüm Bakkhos çılgınlıklarını ve taşkın koro dansını ortaya çıkarmış; şarabı da bu nedenle armağan etmiş. Ama ben bunları tanrılar konusunda kesinlikle konuşulabileceğini düşünenlere bırakıyorum, ancak şu kadarını biliyorum: hiçbir
c canlı, olgunluğundaki akıl düzeyiyle dünyaya gelmez; uygun zeka düzeyine henüz ulaşmadığı bu süre içinde her canlı taşkındır, gelişi güzel bağırır çağırır, ayaklarının üstüne basar basmaz da hoplamaya zıplamaya başlar. An msarsanız, bütün bunların müziğin ve beden eğitiminin kaynağı olduğunu soylemiştik.

K.: Evet, anımsıyoruz.

A.: Bu başlangıcın biz insanlara ritm ve uyum anlayışını verdiğini ve tanrı-
d lar arasında Apollon'un, Musaların ve Dionysos'un bunu sağladıklarını da anımsıyoruz, değil mi?

K.: Elbette.

A.: Görüldüğü gibi, başkalarının söylediğine göre, şarap insanlardan öç alma üzere, kendimizden geçelim diye verilmiştir; oysa bizim şimdi söylediğimiz bunun tersi. ruhun ar duygusu, bedenın de sağlık ve güç kazanması için bir ilaç olarak verildiğini ileri suruyoruz.

K.: Konuyu çok guzel özetledın, yabancı.

e A.: Boylece koro konusunun yarısını bitırmış olalım; öbür yarısını isterseniz ele alalım, isterseniz burada bırakalım.

K.: Nasıl bir bölümleme yapıyorsun? Bu iki yarıdan kastettiğin ne?

A.: Koronun tümü bizim için eğitim bütünü idi, sese ilişkin ritm ve uyum da bunun bir parçası idi.

K.: Evet.

A.: Bedenin devinimi açısından ritm, sesinkiyle ortak bir yandı; bedene
673 a özgü olan figürdü, sese özgü olan ise ezgiydi.

K.: Çok doğru.

A.: Ruhun erdem yolunda eğitimine ulaşan ezgilere de, bilmem nasıl, "müzik" adını vermiştik.

K.: Doğru.

A.: Eğlenen insanların dansı dediğimiz beden devinimlerine gelince, bu

devinim bedeni mükemmelleştiriyorsa, bunu amaçlayan sanat eğitimine de "beden eğitimi" diyelim.

K.: Çok yerinde.

b A.: Koronun yarısı olarak incelediğimizi ve bitirdiğimizi söylediğimiz müzik için bu kadar yeter; öteki yarıdan söz edelim mi, yoksa ne yapalım?

K.: Sevgili dostum! Giritlilerle ve İspartalılarla konuştuğuna gore, müzik konusunu inceleyip beden eğitimini eksik bırakınca, bu soruya bizim vereceğimiz yanıtın ne olacağını sanıyorsun?

A.: Böyle söylemekle, sanırım, açıkça yanıtlamış oldun; anladığım kada-
c rıyla, dediğim gibi, bu soru aynı zamanda bir yanıt, ayrıca beden eğitimi konusunu tamamlamak için de bir buyruk.

K.: Çok iyi anladın, öyle yapalım.

A.: Evet, öyle olsun; çünkü ikinizin de bildiği şeyleri anlatmak hiç de zor değil. Nitekim, bu sanatta ötekinden daha deneyimlisiniz.

K.: Galiba doğru söylüyorsun.

A.: O halde, bu eğlencenin kaynağı, her canlının doğal olarak sıçramaya
d alışık olmasıdır; insan ise, dediğimiz gibi, ritm anlayışına ulaşarak dansı yaratmış, ezgi bellekte kaldığı ve ritmi uyandırdığı için, bu ikisi bir araya gelerek koro dansını ve eğlenceyi yaratmıştır.

K.: Çok doğru.

A.: Bunun bir bölümünü çoktan inceledik, dedik, şimdi de öteki bölümünü incelemeye çalışacağız.

K.: Kabul.

e A.: Öyleyse, siz de katılırsanız, önce içki içme konusunu noktalayalım.

K.: Nasıl noktalayacaksın?

A.: Bir kentin, şimdi adını andığımız bu töreyi ciddiye alıp ölçülülük alıştırması olarak yasalar ve kurallar içinde uygulamak ve böylece aynı mantıkla öteki hazlara egemen olmak için çare olarak düşünüp bu hazlardan da uzak durmamak koşuluyla, bütün bunları bu şekilde uygulaması gerekir; ama eğlence için her isteyen, istediği zaman ve istediği kişilerle öte-
674 a ki töreleri de katarak içebilecekse, o kentin ya da o adamın içki kullanmasından yana oy kullanmam, tersine Giritlilerin ve Ispartalıların uygulamasından çok Kartacalıların yasasını onaylarım: onlarda ordugahta hiç kimse bu içkiyi hiçbir zaman ağzına koymaz, bütün bu süre içinde su içerler, kentte de ne kadın ne erkek köle hiçbir zaman şarap içmez, yöneticiler de yönettikleri yıl boyunca, gene gemiciler ve görev başında-
b yken yargıçlar hiçbir şekilde ağızlarına koymazlar, önemli bir toplantıya katılacak olanlar da öyle; alıştırma ve hastalık durumları dışında gündüzleri hiç kimse hiçbir şekilde, geceleri de kadın ya da erkek çocuk yapmaya niyetlendikleri zaman, şarap içmezler. Aklıbaşında ve yasalara saygılı kimselerin şarap içmemesi gereken daha pek çok durum sayılabilir: Öyle ki, bu
c düşünceye göre herhangi bir devletin çok sayıda bağa ihtiyacı yoktur, öteki üretim alanları ve yaşam biçimleri düzenlenmiştir, ama şarap üretimiyle ilgili alanlar sınırlı bir yer tutar ve sayısı çok azdır. İşte yabancılar, eğer uygun bulursanız şarap üzerine söylenenlerin son noktası bu olsun.

K.: Oldu, uygundur.

NOTLAR:

17) **Khoros** ("koro") ve **khara** ("sevinç") sözcükleri aynı kökten gelme değildir.
18) Sanat ve spor yarışmalarında hakemler korkunun ya da kayırmanın etkisinde kalmadan karar alacaklarına yemin ederlerdi.
19) Sırasıyla Lidya ve Frigya kralları olan Midas ile Kinyras son derece zengin olmalarıyla ünlü idiler.
20) Kuzey rüzgarı.
21) Kadmos.
22) **Tekhnai eikastikai**: Figüratif sanatlar.
23) Platon'un hiç hoşlanmadığı yeni müziğin eleştirisi (krş. **Devlet** III 399 c); Euripides'in **Orestes**'inde Frigyalının monodisini Aristophanes de alaya almıştır (**Kurbağalar** 1309 vd.), ama Platón'a daha da gülünç gelmiş olmalıdır.
24) Beş tam ve iki yarım sesten kurulu bir gam üzerinde tam ve yarım seslerin birbirini izlediği makam. Bütün eski makamlar arasında, adı yalnız burada geçen Dor makamı, Platon'un her zaman en sevdiği makamdır (krş **Devlet** III 399 a; **Lakhes** 118 d)
25) Krş. EUR. **Kyklops**, m.3: **emmanes Heras hypo**

TÜSTAV

Felsefe Kitapları

"felsefenin tarihi" "orman" adlı bir "dev" midir, "engin su birikimi" mi?

dr. vural yıldırım*

"Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakultesi Yayınları No: 321", "Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan" edilmiş.

Adı; Felsefe Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji).

Yazarı: Doç.Dr. Şahin Yenişehirlioğlu.

Gerçekte hangi nedenle yazıldığı: "Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Diyalektiğin Dört Evrimsel Gelişiminin Çözümlenmesi ve İrdelenmesi Sorunsalı Adıyla Kasım 1980 tarihinde doçentlik tezi olarak kabul edilmiştir." (s. I)

Yayınlandığı yer ve tarih: Ankara 1982

Basıldığı yer: Ankara Üniversitesi Basımevi - 1982

Boyutları: 16,5 x 24 x 3,5 cm.

Kaç sayfadan oluştuğu: XV + 516

İncelemeye alınma gerekçesi: "ÖNSÖZ"de,

> "Felsefe alanına girdiğim çocuk denilecek yaşlardan bugüne gelinceye dek, geniş boyutlu bir çalışma yapmak istemiştim. Bu nedenle de, bu tür bir çalışma yapmak için **bazı derin ve ayrıntılı hazırlıklar ve bilgi yapısı** gerekiyordu. Bunu, bu çalışmada **sağladığımı ortaya koyabiliyorsam** ve ülkemdeki felsefe dünyasının oluşmasına bir katkıda **bulunabiliyorsam, eğer, o zaman, en büyük mutluluğu elde etmiş olacağım.**

altını çizdiğimiz sözlerin bir felsefeci tarafından söylendiğinden duyulan kuşku.

Tehlikesi: Felsefe ile ilgilenecek öğrencilerin gözünü korkutmak, dolaylı tehditte bulunmak.

Ayrıntılı bir biçimde incelenen sayfa adedi: 12 + 1 + 1.

---

* DTCF, Hungaroloji Anabilim Dalı öğretim üyesi

Okunan sayfa adedi: 125.

Yaz evladım!...

Yazar okuyucunun gözünü korkutuyor: Felsefe'yi, "karanlık ve sık, ışık geçirmez ve gür ormanlara" benzetiyor. Neyse ki, sağlıklı bir biçimde dile getirememiş. Ancak, bu durumuyla da tehlikeli olmayı başarmış. Değişik şeyler söyler gibi görünerek aynı anlamdaki sözleri iki kez yinelemiş. Amacın, okuyucunun kafasını daha ilk satırlarda karıştırmak olduğu anlaşılıyor. (s.3)

Yeni paragrafta bu "orman"da dolaşmanın "göründüğü gibi korkutucu olmadığı gerçeği"ni belirtiyor; ama bundan, "Felsefe'nin Tarihi'ni gerekli bir biçimde dolduran düşüncelerin oluşturmuş oldukları aydınlık alanlara ulaşılıyordu" (s.3) da dediği için, felsefede asıl korkulacak şeyin "düşünceler" değil, gereksiz bir biçimde dolduran şeyler olduğu anlaşılıyor. Bu şeylerin ne olduğunun bulunması okuyucunun imgelemine bırakılarak onun daha daha korkması, panige kapılması sağlanmaya çalışılmış.

"Ormanı ören ağaçlar ve bitki örtüsü" felsefe akımlarına benzetilmiş; sonra da "bitki örtüsü" ayrıca "felsefi düşünceler"e de benzetilmiş. Bir sonraki tümcede de okuyucunun korkması, ürkmesi gereken nesnelerin bir ormandaki "kesif ağaç örtüsü" olduğu belirlenmiyor. Bu durumda korkulması gerekeni bulmuş oluyoruz: ORMAN! "Ağaçların, kesif ağaç örtüsünün ve bitki örtüsünün" yer aldığı "ORMAN" adını taşıyan bir nesne bu!

Felsefe tarihini "gerekli bir biçimde dolduran düşünceler" bulunduğunu söyleyerek "gereksiz bir biçimde dolduran düşünceler"ın de bulunduğunu sezdirmesi yazarın lehine bir puan. "Gerekli bir biçimde dolduran düşünceler"i o ormanda rastlanan göle benzetiyor.

Bu "ürkütücü, korkutucu" ORMAN denen nesnenin içinde "zevkle ve cesaretle, usu da kılavuz alarak ilerlersek", arada sırada "gerekli bir biçimde doldurulmuş düşünceler"ın bulunduğu "göller"e ulaşarak soluklanacağız; çıkınca da —çıkıp çıkamayacağımızı daha sonra göreceğiz—ödülümüz bizleri bekliyor: GERÇEK.

Bu ormanda "ağaç örtüsünü ve bitki örtüsünü" kese bıçe ilerlememiz gerekiyor, yoksa o ürkütücü kesiflik giderilemiyor:

> Böylece o ürkutucu kesiflik, zevkle ve cesaretle ilerleyen usun adımları karşısında, bir bir gideriliyor ve giderildikçe de GERÇEK'e ve gerçeğin oluşturmuş olduğu yapıya varılıyordu. (s.3)

Yazar bundan sonra, "Çin'den ve Hint'ten başlatıp günümüze dek yoğrula yoğrula oluşan" GERÇEK'ın "yapısı" içinde saydığı Eski Yunan Felsefe ve bilimine Batı Uygarlığı'nın tapmış ya da tapmakta oluşunu "haklı ya da haksız" buluyor iki çizgi arasında. Bu GERÇEK'in yapısında "Ortaçağ'ın siyah olan karanlıkları" da yer alıyor. (s.3) Ortaçağın "beyaz olan karanlıkları"na bu yapıda yer vermemesi aleyhine bir puan!

"GERÇEK ve gerçeğin oluşturmuş olduğu" bu "yapı" günümüze de ulaşıyor en sonunda. Şöyle ulaşıyor ama:

> Bu ulaşma ya da varma işinde ve eyleminde, ... (s.3)

Okuyucu daha "ulaşma" ile "varma", "iş" ile "eylem" sözcüklerini ayırdedebilecek düzeyde olmayabilir; onun korkusu da bundan doğacaktır zaten. Yazar bunları yan yana kullanarak pek de korkulacak bir şey olmadığını alıştıra alıştıra gösteriyor olabilir. Bu arada, "Felsefe'nin Tarihi'nin karanlık ve sık, ışık geçirmez ve gür ormanlarına dalması gereken" yazar kendisini de US'a benzetiyor.

Benzettikten sonra da bu yürüyüşünü belki bir öven çıkmaz diye düşündüğünden olacak, kendisi için şunları söylüyor:

> ..., Us, herzamanki gibi boş durmuyor ve yeniden **ulu, yüce ve görkemli yürüyüşünü** Tarih'in her türlü serüveninin ardından yeniden ve daha güçlü olarak yineliyordu. (s.3)

Tarih serüvenden serüvene koşan bir serüvensever yazara göre; kendisi ise o ormanlarda ulu yüce ve görkemli bir yürüyüş yapan Us. Bu Us, "Tarih'in her türlü serüveni" karşısında yılacak bir Us da değil, "yürüyüşünü yeniden ve daha güçlü olarak yineliyor". Bu yürüyüşünün "soyut" bir yürüyüş olduğunun ayrımında değilmiş meğerse. Çünkü yürüyüş yinelenince, "bir genişleme ve derinleşme boyutları"na ulaşılıyor ve ancak o zaman "somutluk kazanıyor".

> İşte bu yineleme evresi, bir genişleme ve derinleşme boyutları çerçevesinde gerçekleşiyor ve somutluk kazanıyordu. (s.4)

Yazar yeni paragrafında az önce sözünü ettiğimiz gizli benzetmeyi açık açık da dile getiriyor: "Genç ve olgunlaşmakta olan bir düşünce ve us".

İşte bu "genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us"a "Felsefe'nin Tarihi'nin" derin ve sonsuz enginliklerinin, "en derin ve sonsuz enginlikler" gibi görünmesi doğal. ORMAN'dan kurtulduk, ama işimiz pek de kolaylaşacağa benzemiyor. Bizleri şimdi de —genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us'u da— uçsuz bucaksız okyanuslar bekliyor.

Bu "Felsefe'nin Tarihi" ne menem müthiş bir yaratıksa, girerken ORMAN'dı, geri dönüp bakınca OKYANUS oldu. Yazarımız da işte bu yüzden korkuyor ve "Felsefe'nin Tarihi'nin" hakkından gelebilecek daha güçlü başka bir şey bulamayınca kendisini o korkunç "DEV"in kollarına atıyor, "kollarının arasına sığınmak zorunda hissediyor". (s.4) "Hissetmek" ile "algılamak"ı, yani "idrak etmek"i eşlemesinin nedeni de bu korku zaten. Sözlerini şöyle surdürüyor:

> Bu algılama gerçekçi ve doğru bir algılamaydı. (s.4)

Karşıdan bakınca ne olduğu belli olmayan bir ORMAN ve geri dönüp bakınca en derin ve sonsuz enginlikleriyle bir OKYANUS olan bu DEV karşısında insanın elbette korkudan dili tutulur, his mi ettiğini yoksa idrak mi ettiğini de şaşırır. Bu şaşkınlıkla da o insan "Felsefe'nin Tarihi"ni önce, "başka bir deyişle" diyerek "Düşünce'nin Tarihi"ne eşitler, sonra da cayıp "Düşünce'nin Tarihi"nin "daha geniş" bir "anlamı" olduğunu söyler.

> ... Felsefe'nin Tarihi ya da başka bir deyişle ve daha geniş anlamında Düşünce'nin Tarihi'ydi. (s.4)

O şaşkınlık ve korku karışımı, yeni paragrafta ilgisiz öncülsüz sözler de söyletir insana, elini ayağını dolaştırır. Damdan düşercesine şunları okuyoruz burada:

> Niçin, dört evrimsel gelişim de daha az ya da çok değil? (s.4)

Bu konuda bir varsayımda daha bulunulabilir: Okuyucunun "Önsöz" ve "Terminolojik Belirleme"yi, kitabı okuduktan ve böyle bir soru üzerinde kafa yorduktan sonra okuyacağını düşünmüş olabilir bu "genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us"!

Yazar bu soruyu yanılıp da "Önsöz" ve "Terminolojik Belirleme"yi önce okuyanların yanıtlayamayacağını anımsıyor ve kendisi yanıtlıyor! "Dört evrimsel gelişim"i mantıksal olarak gerçekleştirmiş. Bunu mantıksal olarak gerçekleştirdiğine göre bu paragrafın bize damdan düşer gibi gelmesinin de bir mantığı vardır elbet!*

*"I." sayfada, 'doçentlik tezi olarak' nasıl 'kabul edildiği' belirtilirken "Dört Evrimsel Gelişim"den söz edilıyor!

Dört evrimsel gelişimi seçmesinin hangi verilere ve özelliklere göre gerçekleştirdiği üzerine bir soru daha soruyor ve neyse ki yine kendisi yanıtlıyor bunu da. Çünkü biz bu "seçim"e daha gelemedik, "Önsöz"deyiz. Zaten o gücümüzün olduğunu da pek sanmıyoruz. ORMAN denen "dev"den kurtulduktan sonra bir de tutup "Düşünce Tarihi'nin engin denizine girmek" ve "bu engin su birikiminde diyalektiğin Eski Yunan'da başlamadığını görmek" gerekiyor. Bizlerin bilgi birikimininse, o "engin su" birikintisine girmeye yeteceği pek düşünülemez. Bir su birikimine de kıyısından girilebileceği için, bu kıyıdaki Erich Fromm'la karşılaşıyoruz. Bu kitabı Çin'den ve Hint'ten en az 1977 yıl sonra yazmış çünkü. E.Fromm'un Sevme Sanatı adlı kitabında nelerden söz ettiğini öğrendikten sonra; bunların bizi pek ilgilendirmediğini, Aristoteles'in mantığının çelişmezlik ilkesi üzerine kurulu olduğunu, diyalektiğin ise çelişik mantık olduğunu, Fromm'un Tanrı sevgisini nasıl çözümlediği ya da çözümlenebileceğinin de konumuz dışında kaldığını belirledikten sonra, asıl önemli olana, "Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'ndaki bazı sözlü diyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olduğu"na ustaca ulaşılacaktır.

> Bu engin su birikiminde, diyalektiğin Eski Yunan'da başlamadığını gördük. Görmekle kalmadık, ayrıca, söze dayanan diyalektiğin, yani Heraklitos felsefesinde olan türden diyalektiğin ta Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda da bulunduğunu farkettik. Bu konuda, Eric Fromm'un dilimize Sevme Sanatı olarak çevrilen küçük kitabında, bize, az da olsa, bir ışık tutacak bazı sayfalara rastlıyoruz; örneğin, Fromm, Tanrı sevgisinden söz ederken diyalektiğin en ilginç bir iki yanını da dile getirmektedir. Bunlar Aristotales'ın biçimsel mantığıyla —ki bu mantık çelişmezlik ilkesi üzerine kurulur— çelişik mantık dediğimiz diyalektik mantık karşılaştırmasını göstermektedir. Fromm, Tanrı sevgisini Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda ve günümüz Hristiyan Batı Toplumları'ndaki yapıda, bu mantıksal yapılara göre çözmeye çalışmaktadır. Bizim için bundan daha önemlisi olan, bunun nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceği olmayıp, bunun tam tersine bu Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'ndaki bazı sözlu diyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olmasıdır. (s.4)

Yazar, "Fromm, Tanrı sevgisinden söz ederken diyalektiğin en ilginç bir iki yanını da dile getirmektedir" diyor Bu "en ilginç bir iki yan"a örnek bekliyoruz, oysa bir sonraki tümcede, "Bunlar Aristoteles'ın biçimsel mantığıyla —ki bu mantık çelişmezlik ilkesi uzerine kurulur— çelişik mantık dediğimiz diyalektik mantık karşılaştırmasını gostermektedır." sozlerini okuyor ve "dıyalektiğin en ilginç bir iki yanı"nın, "Aristoteles'in biçimsel mantığıyla, çelişik mantık dediğimiz dıyalektik mantığın karşılaştırması" olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Bundan sonraki tümcede de diyalektiğin "en ılginç bir iki yanı" iyice bir yana bırakılıyor ve Fromm'un "Tanrı Sevgısi"ni nasıl çözmeye çalıştığına geçiliyor, yazının tutarlılığı ve mantığı gereği. Fromm'un bu kitabı şöyle "tanıtılıyor":

> Fromm, Tanrı sevgisini Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda ve günümüzün Hristiyan Batı Toplumları'ndaki yapıda, bu mantıksal yapılara göre çözmeye çalışmaktadır. (s.4)

Yazar, "yapı" sözcüğünü değişik anlamlarıyla neredeyse yan yana kullanarak, yanı cinas sanatı yoluyla Türkçe üzerindekı egemenliğini gösteriyor, ama bir sonraki tümcede "bundan daha önemlısi olan" diyerek egemenlıği elinden kaçırıyor.

> Bizim için bundan daha önemlisi **olan**, bunun nasıl çözümlendiği ya da çozümlenebileceği **olmayıp, bunun** tam tersine **bu** Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'ndaki bazı sözlü dıyalektik belirlemelerin varlığına dikkatin burada çekilmiş olmasıdır. (s.4)

Genç ve olgunlaşmakta olan bu düşünce ve us, sanırız ORMAN'ın ve EN ENGİN SU BİRİKİMİ'nin ne denli karmaşık ağaç örtüsü ve bitki örtüsü ile dolu olduğunu okuyucusuna, tümcelerini de dolambaçlı bir yapıda kurarak duyumsatmaya çalışıyor. Biz bu ORMAN'la karşılaşmadığımız ve EN ENGİN SU BİRİKİMİ'ne girmedığimiz için aynı şeyleri kısa yoldan şöyle söylerdik:

Önce, "birikim"i hiç olmazsa "birikinti" yapardık; "Eric"i, "Erich" yazardık; "farkettik"i, "fark ettik"e çevirirdik; "...bize, az da olsa, bir ışık tutacak..." sözleri arasındaki virgülleri kaldırıp yedeğe alırdık; "Hristiyan'ı, Hıristiyan" yapardık; sonra da sonuncu tümcedeki "olan" ve "bunun" sözcüklerini gereksiz bulup biraz kısaltırdık:

> Bizim için bundan daha onemlisi, bunun nasıl çözümlendiği ya da çözümlenebileceği olmayıp tam tersine bu Eski Çin ve Hınt uygarlıklarındaki bazı....

US, yeni, upuzun tümceyle egemenliği Türkçeyi bilenlere aktarmak zorunda kalıyor:

> Şöyle ki; Arıstoteles'e göre, üçüncü halin olamazlığı ılkesi pek doğaldır, ki bu filozof düşüncesını şu sözlerle açıklamaktadır: "Bir şeyin, aynı anda aynı şeye aynı bakımdan hem bağlı olması, hem de bağlı olmaması imkansızdır; diyalektik karşı koymaları cevaplamak için başka ne gibi özellikler eklersek ekleyelim, durum değişmez. Öyleyse ilkelerin en kesini budur..."' derken, buna karşın, bu kez çelişik mantık belli bir dıyalektiği ortaya koymaktadır. (s.4-5)

Görüldüğü gibi, önce "şöyle ki"den sonra noktalı virgül kullanıyor; bir yan tümce daha kuruyor "kı' ile ve iki nokta ":" kullanarak Aristoteles'in düşüncesini nasıl açıkladığına geçiyor. Doğal olarak alıntının sonunda bir nokta "." bekliyoruz; oysa yazar, yani US tümcesinin baş tarafını unutuyor, "...ki bu filozof düşüncesını şu sözlerle açıklamaktadır: ..." dediğini unutuyor ve « "..." derken, buna karşın, bu kez çelışik mantık belli bir diyalektiği ortaya koymaktadır.» diye sürdürüyor. Böylece de bu tümcenın kendisi de çelişık mantığa bir örnek oluveriyor.

Daha da ilginci, bu tümceyle dıyalektık mantığın hangi önermeyle yola çıktığının açıklandığı sanılıyor ve bu, şu tümceyle belırtılıyor:

> Yani, üçüncü bir hal her ıkı karşıt durumu da yapısında barındırır. İşte diyalektik mantık bu önermeyle yola çıkmaktadır. (s.5)

Yazar, yine Fromm'un ağzından diyalektik mantığa "Batı Uygarlığı'ndan" Hegel ve Marx'ı örnek gösterdikten sonra sanki kendisi yukarıda değışık kaynakları inceleyip biz okuyucalara da bunlar üzerine bılgi vermişçesine ve Fromm'un yanıldığını gösterircesine,

> Ama, işte, Hegel ve Marx'tan çok önce, bu çelişik mantık denilen diyalektik Eski Çin ve Hint Uygarlıkları'nda da yerini almıştı. (s.5)

diyor. Eski Çin ve Hint Uygarlıklarından da Lao-tse ve Csuang-tzu'nun sözlerini aktarıyor. Kaynakçada (s.463) bu sözlerin —Lao-tse'nin— nerede geçtiği belirtilmiş. Burada "Bkz; E.Fromm, a.g.y. s.80"de diyerek Erich Fromm'un kitabı da kaynak olarak gösterılmiş. Yani US, Fromm'un önce yanıldığını öne sürmüş, sonra da doğru söylediğini belirtmiş oluyor. Csuang-tzu'nun sozlerini nereden

aldığını ise belirtmemiş. Ya Lao-tse'den söz edilen "The Sacred Books of the East"in XXXIX. cıldinden ya da "Sevme Sanatı"ndan!

Yazar, Lao-tse'nin "Kesinlikle doğru olan sözler çelişik sözlerdir." deyişini de kendisi örnekliyor; çelişık sözler ederek her zaman doğru sözler edilemeyeceğini gösteriyor. Çelişik sözler etmenin de bir yolu yordamı var demek ki!

Lao-tse'nin ve Csuang-tzu'nun sözleriyle yeni bir patikaya sapıyoruz; eee, ORMAN'daki kesif ağaç örtüsünde dolaşmak kolay değıl; insan nereye gittiğini kolay kolay bılemez; rastlantı sonúcu bir göle ulaşırsa şöyle bir soluklanır, o kadar! İşte yeni patika:

> Açıkça görüyoruz ki burada, diyalektik'ın olumlu düzenlemeleri anlatılmaktadır; o'dur ve o değildir biçiminde. (s.5)

ORMAN'la karşılaşmadan once kımi bılgıler varmış meğerse elimizde. Yazar bunu şöyle anlatıyor bundan sonrakı tümcesinde:

> Bir de biz bılıyoruz kı, olumsuz duzenlemeler sozkonusudur diyalektikte; o ne budur, ne de şudur gıbi. (s.5)

Diyalektik sozcuğünün son sesi olan "k" otumlü ünsüz ya, ünlü ile başlayan bir ek getırıleceği zaman kesme ımi ıle bu ekı ayırıyoruz (dıyalektık'in); ünsüzle başlayan bir ek gelırse bitişık yazıyoruz (dıyalektıkte).

Kesif ağaç örtüsu ve bıtkı ortusü ıçınde aynı yerde donenip duruyormuşuz meğerse; aynı yere, yine Taoist duşünceye çıktık ışte; ama bır de Herakleitos'un ve Hegel'ın olduğu bolgeleri şöyle bir dolanıvermişiz.

> Birinci anlatım bıçimini, Taoist düşuncede, Herakleitos ve daha sonra da Hegel'de buluyoruz. (s.5)

Hatta Hint felsefesının olduğu bölgelerin kıyısından da geçmişiz. Nerede geçtiğimizi ağaç ortüsüne bır çentık atılıp ım konmadığından, yani kaynakçaya aktarılmadığından bılemiyoruz; ornek tumce de goremiyoruz, ama geçmişiz işte;

> İkinci bıçımi de bir anlatım bıçımi olarak Hınt felsefesinde buluyoruz. (s.5)

Cinasın bir rastlantı olmadığını, bilinçli bir bıçımde kullandığını "biçim" sözcüğüyle bir kez daha kanıtlıyor U'S Yolumuz bundan sonra iyice karışıyor. Yukarıdaki tümcelerle diyalektığın "bu bıçim altında" (?) Batı düşüncesinde kiminle ortaya çıktığına bizlerı hazırlamış, yolu açmış gıbi yeni bır paragraf açarak şu sözleri ediyor:

> İşte çelışık mantığın, yani diyalektığın Batı duşuncesınde ilk kez bu biçim altında ortaya çıkması Herakleitos felsefesiyle olmaktadır. (s.5)

Bızler ancak, yeni bır paragraf açıldığı ıçın yürumeye çalıştığımız patıkadan pat dıye bir başka patıkaya geçıldığını duşünuyor —çelışık mantık— ve çaresiz biz de oraya geçiyoruz. Yenı yolun bıtkı ortusunün, sarmaşıklar, eğrelti otları, çalılar vb. Us'u öyle uğraştırmış ki, koluna, bacağına, boynūna dolanmış. Nasıl mı dolanmış?

> Çünkü, Herakleitos'a göre, karşıtlar arasındaki çatışma tüm varlıkların temelini oluşturmaktadır: "Kendi içinde çelişik olan bütün Bir'in kendisine eşit olduğunu anlamıyorlar" demektedır. Herakleitos, aynı "yayla lirdeki çelişik uyum gibi". [3]

Biz de soralım, neler dolaşmış? İki nokta imiyle Herakleitos'un sözlerini aktaracağını belirtmiş, aktarmış da, ama "demektedir" eklemiş buna bir de. "Herakleitos, aynı 'yayla lirdeki çelişik uyum gıbi'.[3] tümcesi (?) ise hiç anlaşılmıyor. Kitabın bir sayfasından çıkıp gelmiş, buraya yerleşmiş. Herakleitos'un yanından hızla geçildiğinden olacak, dediklerinın yarısı ancak duyulmuş, anlaşılmış. Bunun tersi de —çelışik mantık gereği— söz konusu olabılir: Belki de

hızla geçip giden Herakleitos idi, kim bilir? Kaynakçaya göz atınca US'un Herakleitos ile değil, W.Capalle ile karşılaştığını görüyoruz.[1] Üstelik Capalle, istersen Fromm'a da sor demiş, onun da adı geçiyor yine Sevme Sanatı ile. Eh, kulaktan kulağa bir şeyler ancak bu kadarıyla geçer, kimi eklemelerin, kimi çıkarmaların olması doğal.

Bu denli karışık, zor bölgeden yepyeni (!) bir sonuç elde ediliyor neyse ki! Birisi,

> Oysa bu tür belirlenim ve nitelemeler, ilk kez Eski Yunan'da ortaya konulmuyor. (s.5)

diyor. Bir başkası da —bu US'un kendisi de olabilir— bundan bir sonuç çıkarıyor:

> Demek ki, ondan çok daha önceleri, Lao-tse'nin felsefesinde de aynı düşünce daha şiirsel bir biçimde ortaya çıkmaktadır, aynen verilen bu örnekteki gibi: ... (s.5)

Verilen örneği okumadan önce Lao-tse'nın de US'a geçerken bir örnek verdiği anlaşılıyor. Hatta bir önermede bile bulunmuş ve herkes gibi o da, istersen E.Fromm'a da sorabilirsin demiş.[2] Şimdi bu örneği ve önermeyi okuyalım:

> ...: "Hafifliğin kökü yerçekimidir, hareketin ölçüsü de hareketsizliktir" ya da şu önerme gibi: "Her zamanki yolunda Tao hiçbir şey yapmaz; bu yüzden de yapmadığı şey yoktur" ve "Benim söylediklerimi anlamak çok kolaydır; ama dünyada onları anlayacak ve yerine getirebilecek kimse yoktur."[4]

Şöyle bir yan yola daha sapmamız gerekiyor ya da yanlışlıkla kısa bir yol açma denemesinde bulunulduğunu görmemiz. Sokrates'in ayak izleri var burada, ama o da Taoist düşünceyle ve Hint felsefesiyle şöyle ayaküstü iki söz etmiş. "Bılmediğimizi bilmek" konusunu eşelemişler:

> Bu önermeler bize, Taoist düşüncede de, aynı Hint felsefesinde ya da Sokrates'in felsefesinde olduğu gibi, düşuncenın, insan varlığını götürebilecek en yüksek noktanın aranmakta olduğunu göstermektedir. Bu nokta da, bilmediğimizi bilmektir.

US ise konuşmaları iyi "hissedememiş ve algılayamamış" olacak ki, "götürebileceği" sözcüğü kulağına yanlış çalınmış ve "götürebilecek" bıçımında kâğıda geçmiş.

Hegel'den, Marx'tan cayıp Lao-tse'ye, Csuang-tze'ye dek gerilere gitmiştik; şimdi yeniden azıcık berilere, Sokrates'e geldık. Bir de aradığımız şeyi karıştırdık bu kargaşa içinde. "Diyalektik"i arıyorduk, "duşuncenın, insan varlığını götürebilecek en yüksek nokta"yı aramaya başladık. "Bılmedığımizi bilmek" bu en yüksek nokta! diyerek, US'un en sonunda en yüksek noktaya ulaşmış olduğunu ve bizim de onu boş yere izlemediğimizi, meyveleri toplamaya başladığımızı düşünüp seviniyoruz. Ama, nerde o yoğurdun bolluğu? Platon'u ancak buluyoruz burada, o kadar. US da Platon'la biraz geç karşılaştığı için, önce, "düşüncenin, insan varlığını götürebilecek en yüksek nokta"nın, "bilmediğimizi bilmek" olduğu yargısına varmış. Platon ise ona, "çünkü son gerçek, son bir sozle ya da düşünceyle yakalanamamakta" olduğunu söylemiş, iyi mi?

Kayıttan izleyelim bu meşvereti:

> Çünkü bu felsefelere göre, "bilmek ve gene de bilmediğimizi sanmak en yüksek başarıdır; bilmemek, gene de bilmediğimizi sanmak en yüksek başarıdır; bilmemek, gene de bildığimizi sanmak hastalıktır."[5] Bu belirlemelerden sonra, en üstün Tanrı'ya da ad takılamaması, aynı Platon felsefe-

sinde olduğu gibi, ki bu, "İyi" kavramı çerçevesinde belirlenme alanına sokulmuştur —bu felsefenin sonucunu göstermektedir. Çünkü, son gerçek, son bir sözle ya da düşünceyle yakalanamamaktadır. (s.5-6)

US yeni bir teknik de geliştirmiş: ara tümceyi virgül ve çizgi imi arasına alma tekniğini! Biz bunu belirlerken bir de baktık ki söze yine Lao-tse karışmış. Erich Fromm ise hiçbir yerde eksik değil, her yerde bitiveriyor; tümünün tek tanığı, isterseniz ona sorun diyen diyene.[3]

Lao-tse bu konuda şöyle konuşur: "Çiğnenebilen Tao, dayanıklı, değişmez Tao değildir; adı takılabilen ad dayanıklı, değişmez ad değildir.[6]

Gerçi bu tümce iki kez okunsa anlaşılmazlıktan çıkar, ama şu, "bize, az da olsa, bir ışık" sözleri arasındaki virgüllerden hiç olmazsa birini "ad takılabilir ad"dan sonraya aktarabilseydik bir okuyuşta anlayabilirdik (ikinci virgülü yedekte tutuyoruz). Üçüncü kez okuma durumunda kalmamız bundan; çünkü US, "Ya da, bir başka deyişle..." diye başlayarak sanki kendisi bu tümceyi açıklarmış gibi davranarak Lao-tse'nın bir başka deyişini aktarıyor:

Ya da, bir başka deyişle, "Ona bakarız, ama göremeyiz ve ona "Düzgün Olan" deriz. Onu dinleriz ama sesini duymayız; ona "İşitilemeyen" adını koyarız. Onu yakalamaya çalışırız, ama yakalayamayız; ve ona "İnce olan" deriz Bu üç özelliğine bakılınca tanıma gelecek bir şey değildir o; bu yüzden bu üç özelliği karıştırıp Bir olanı elde ederiz".[7] (s.6)

US bunu aktardıktan sonra parlak bir sonuç da çıkarıyor:

Burada açıkça görülüyor ki, bu üçlü bileşim, bir tür sav-karşı-sav ve bileşimi oluşturmaktadır. (s.6)

Sonucun parlaklığı, US'un "sentez"i "bileşim" sanmasından kaynaklanıyor. "Bileşim", "composition"un karşılığıdır, "sentez"in karşılığı ise "bireşim"dir. Biz bu "DİL" ile o kesif ağaç örtüsü ve bitki örtüsünde yolumuzu daha çook şaşırırız! Bir de noktalı virgül kazandık bu tümceden, onu da yedeğe alıyoruz; "ve"den önce gelen noktalı virgül var ya, işte o!

Yeni bir paragrafta başlıyoruz şimdi:

Örneğin, Brahman felsefesi, çokluk (doğal olaylar) ile birlik (Brahman) arasındaki ilişkilerle uğraşmaktadır. (s.6)

Böylece Hindistan'a doğru şöyle bir uzanmış oluyoruz. Bundan sonra da bir soru soruyor:

Acaba Herakleitos başka bir şeyle mi uğraşmıştır? (s.6)

Lao-tse, "sav-karşı-sav ve bileşim"ini ileri sürerek kafaları bulandırıp bir ağacın arkasına gizlendi. Eh ne yapalım, biz de Hindistan'a uzanır Brahmanların ne dediğine bakar, İzmir'e bir uğrar, sonra dönüp onu yine ararız. Bu arada şu Ariadne'nin ipliğini de yanımıza alsak iyi olacak o ağacı yeniden bulmak için.

Nerede kalmıştık, soru sorulmuştu değil mi? Bu soruyu biz pek yanıtlayabilecek gibi görünmüyoruz. yanıt da US'tan:

Herakleitos ta aynı Brahman felsefesi gibi, çokluk ve birlik olgularının ilişkilerini belirlemeye çalışmaktadır. (s.6)

Ta Efes'e gittık ya, US mahsus "da" yazacağına, "ta" yazarak bu mesafeyi sezdirttiriyor!

Burada değinmeden edemeyeceğiz, Lao-tse US'u pek etkilemiş, "şiirsel" bir anlatımı var. Tümcelerin sonu zengin uyakla bezeli: "oluşturmaktadır, uğraşmaktadır, uğraşmıştır, çalışmaktadır, benzemektedir, yansıtmaktadır vb., vb.. Bu tutum okunaklılığı artırması bakımından örnek alınası bir durum. (Ben de "tutum-durum" diyerek US'tan pek etkilenmiş olduğumu göstermiş oldum.)

(Hey sen bilirsin eytişim, "oldum" da uyaklı olmamış mı meğerse!)

Bundan sonraki tümce de yine kitabı okuduktan sonra "Giriş"i okuyanlara sesleniyor. Yukarıda gördüğümüz "sav - karşı-sav ve bileşim" üçlüsünün yazım biçimi de çok tutuldu anlaşılan. Burada da olduğu gibi uygulanıyor:

> Ayrıca, **Doğa-Logos ve Us** bağlantısı Brahman felsefesinin bu özelliğine oldukça benzemektedir. (s.6)

Buradaki "Doğa - Logos ve Us bağlantısı"nın, belirtilmemiş ama, Herakleitos'un olduğunu sanıyoruz. Ariadne'nin ipliği ise iyice dolaştı, arap saçına döndü:

> Çünkü, gerek Çin'de ve gerek Hindistan'da çelişik mantık, yanı diyalektik, uyum ve birlik'in kendisini çelişik mantık, yani diyalektik uyum ve birlik'in kendisini çelişik durumların oluşturduğunu yansıtmaktadır. (s.6)

Biz bu dolaşık ipliği çözüyor, açıyoruz:

> Çünkü gerek Çin'de, gerek Hindistan'da çelişik mantık, yani diyalektik, uyum ve birlik'in kendisini, çelişik durumların oluşturduğunu yansıtmaktadır.

"yansıtmaktadır" yerine de "göstermektedir" demeyi uygun buluyoruz. Yedekteki ikinci virgülü de "kendisini"den sonra kullandık.

Örneğimizi izlemeyi sürdürüyoruz, yani "ORMAN"ın kesif ağaç örtüsü içindeyolumuz Brahman felsefesinin olduğu yerlere, Hindistan'a düştü ya, şimdi onunla söyleşiyoruz. Tanıtıcısı da Zimmer, ama onun aracısı da Fromm.[4] "Philosophies of India"nın ikinci cildini baştan sona okuduktan sonra yerini bulduk. US, unuttuğu için sayfa numarası vermemiş de! Burada dikkatimizi çeken bir nokta var. Zimmer'in adı "Girişin Notları"nda "R." biçiminde kısaltılmışken, 6. sayfada "Ama Zimmer" biçiminde geçiyor. Bunun da kısaltması herkesin bildiği gibi "A.Zimmer" olmalıdır. Bu tür değişiklikleriın özellikle bir "Felsefe'nin Tarihi" kitabında bulunması ilginç, öyle değil mi?

> Bu nedenle "ne bu'dur, ne de boyle'dır", "Ama Zimmer'ın söylediği gibi, kesinlikle iki yönlu olmayan bir akla uydurmada, "gerçek'le gerçek olmayan" arasında hiçbir zıtlık yoktur."[9].(s.6)

US, E.Fromm'un Sevme Sanatı adlı yapıtından bir iki alıntı daha yaptıktan sonra dördüncü sayfaya yeniden dönüyor, yani Ariadne'nin ipliği de bir işe yaramadı. Bir de bakıyoruz ki aynı yerde dönenip durmuşuz. Söyledikleri şunlar:

> Bu alıntılarda da açıkça görüldüğü gibi, Herakleitos ya da Sokrates benzeri anlatım biçimleri Eski Çin, Hint ve Brahman felsefelerinde de bulunmaktadır. Bu nedenle diyalektik Eski Yunan'da başlamamaktadır." (s.6)

Brahman felsefesinin Hindistan taraflarına düştüğünü sanıyorduk, ama yanılmışız. Eski Çin, Eski Hint felsefeleri dışında, ne taraflardaysa bir de Brahman felsefesinin yapıldığı yer var!

Bundan sonraki tümce çok felsefel bir söyleyiş biçimiyle başlıyor: "Ama, buna karşın,..." (s.6) Yalnızca "Ama, buna karşın"la başlasa iyi; bir de Kant ve Hegel'i Eski Yunan filozofları arasına katıyor:

> Ama, buna karşın, diyalektik, Platon ile dizgeli bir yapı kazanmakta, Kant ve Hegel ile de modern ve tarihsel bir yapıya dönüşmektedir.

"dönüşmektedir" de "kavuşmaktadır" anlamında kullanılmış!

US'un yeni tümcesi Kant ve Hegel'in felsefesinin "Eski Yunan Felsefesi" olduğunda direniyor:

> Ayrıca, bu eski felsefelerin ulaşmış oldukları sonuçlar, Kant ve Hegel'in

uzun kategorilerini ve kavramlarını ortaya koyarken varmış oldukları sonuçlara inanılmaz bir biçimde benzemektedir. (s.7)

Olgunlaşmakta olan düşünce ve us burada Kant ve Hegel'in vardığı sonuçların eski felsefelere benzemesini "inanılmaz" bularak şaşırıyor. "Genel Sonuç ve Değerlendirme"de ise şunları söylüyor:

... sürekli olarak belirli felsefe akımlarının adlarını, özelliklerini ve evrensel niteliklerini, onları oluşturan filozofların ünleriyle birlikte duyarız. Kaldı ki, bu akımlar, gerçekte, hiç kuşkusuz, birbirleriyle bağlantısız ve birbirlerine hiç etki etmeksizin ortaya çıkmazlar ve doğal olarak ta çıkamazlar. (s.447)

Anlaşılan, genç ve olgunlaşmakta olan düşünce ve us kendisini çelişik mantığa, yani diyalektiğe kötu kaptırmış. Dort yuz kırk sayfa arayla bile kendisiyle çelişiyor; bu güzel bir belirti; kendısini aşma yolunda demektir. "bileşim"e varmasına az kalmış!

Paragrafın son tümcesi US'un işini rastlantı kategorisine bırakmadığını gösteriyor:

Bu nedenle, Hegel'ın F e l s e f e T a r i h i adlı yapıtının ilk cildinin Eski Çin ve Hint felsefeleriyle başlaması bir rastlantı olmasa gerek. (s.7)

US, Hegel'in düşüncelerine katılmadığını da sezdirttiriyor bu tümcesiyle! O, Hegel gibi "Felsefe Tarıhi" demiyor bildiğimiz gibi, "Felsefe'nın Tarihi" diyor!

Yeni paragrafına yine bir soru sorarak balıyor:

Tüm bu belirlemeleri ve açıklamaları niçin buraya sergiledik acaba? (s.7)

Biz, tam "buraya sergilemesi"nın nedenının GİRİŞ'lerin genellikle kitapların başında yer alması olduğunu soyleyecektık ki, "Bu sorunun yanıtı"nın "oldukça basit" olduğunu öğrendık. Bizim yanıtımız gibi basıt değil, "oldukça basit"mış!

Bu "oldukça basit" yanıt şöyle dile getiriliyor:

Çünkü dıyalektığı incelemeye başladığımızda, bu engin denizde nereḍe başlayıp nerede bıtıreceğimızı bılmemız gerekmekteydi. (s.7)

Kesif ağaç ve bıtkı örtüsünde soluklanacak bır göl duşlüyorduk, "engin bir deniz" çıktı önümuze! Ne yapacağımızı şaşırdık. US da yol göstermiyor artık bize.

Bu nedenle, belirli özelliklerden kalkarak... ılk kalkış noktasını..... oluşturduk. (s.7)

diyor;

Çünkü, bu felsefede, diyalektik, kesin, bilinçli ve dizgeli.... (s.7)

diyerek bize bir yığın vırgül veriyor ve yükümüzü ağırlaştırıyor, boğulmak üzereyiz; b.r türlü anlayamadığımız şöyle bir uçluden de söz ediyor:

Evren-Doğa-İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi (s.7)

"Evren"i anlıyoruz, "Doğa"yı da, ama "İnsan Varlığı Üçlü Bileşimi" neyin nesi, çıkaramıyoruz;

ilkel, basit, metafizik, maddeci bir idealist anlatım biçimi" (s.7)

sözlerinden de bir şey çıkaramıyoruz. İdealist anlatım biçiminin ilkeli, basiti ve maddecisini (bu sonuncusu biraz doğal; idealist, çelişkisini içinde barındırıyor, o yüzden maddeci) sökmekte güçlük çekiyoruz. Hele de,

Bu kanıya inanaraktan ve dayanaraktan, çalışmanın ilk bölümü olan birinci evrimi bu felsefe ile başlattık. (s.7)

tümcesinde, "genç ve olgunlaşmakta olan bir düşünce ve us"un gerçekten de bir "kanıya inanaraktan ve dayanaraktan" bu ORMAN ile kimi zaman mücadele ederekten, kimi zaman onun kollarına kendisini bırakaraktan bu engin su biri-

kimine dalmaya kararlı görerekten biz gerçekten bu felsefe denen yaratıktan korkaraktan bir ADA'ya sığınıyoruz.

DÜŞÜNCE ve US gözden yitip giderken onu izliyor ve ne iyi edip de ADA'mıza çıkmışız demekten kendimizi alamıyoruz. Ardına düşecek olsaydık, eytişim üzerine yemin ederiz ki şu tümceyi sökemezdik, nemize gerek!

> Yani, artık sözkonusu olan, biz neyi bilebilirız ve neyi anlayabiliriz ve neyi anlayamayız, saltık bir bilgiye ulaşabilir miyiz yoksa ulaşamaz mıyız, usumuz yasaları ve onun işleyişi ile dış-nesnel-gerçeklik'in yani, özne ve nesne'nin işleyiş yasaları arasında ne gibi bir ilişki bulunmaktadır ya da bir özdeşlik sözkonusu olabilir gibi sorunsalların aydınlatılması ve çözümlenmesidir. (s.8)

Şunu da: (Yukarıdaki tümceden sonra geliyor.)

> İşte bu konuda, Kant'ın bilinemezciliği ile Hegel'in "saltık bilgi"ye ulaşma arasındaki çatışma tarihsel açıdan çok önemlidir. (s.8)

Bizlerin önce bir parça dilbilgisi dersi almamız gerekiyor ki, böyle ağır bir "Felsefe'nin Tarihı"nin metınlerını çözümleyebilelım.

Düşünce ve Us, "Terminolojik Belirleme" yaparken, "Yani, sözcüğü, etimolojik (dilbilimsel) açıdan ele alıp ırdelediğimizde... (s.11-12) diyor. Bu durumda 'etimolojik' (dilbilimsel)" dersi de almamız gerek.

Gereği düşünüldü, Evrensel Bılim Anayasasının çeşitli maddelerının, çeşitli fıkralarına göre bu kitabın otuz yaş altındakilere satılmasının engellenmesine ve çocukların erişemeyeceği yerlerde muhafaza edilmesine karar verıldi.

TÜSTAV

NOTLAR

1) Girişin Notları, (3): W.Capalle, "Die Vorsokratıker", s.134, Bkz. E.Fromm, agy., s.81 (s 463)
2) Girişın Notları, (4): Lao-tse, y.agy., s 113, Bkz: E.Fromm, agy., s.81 (s.463)
3) Girişın Notları, (5). Lao-tse, y.agy., s.113, Bkz. E Fromm, agy., s.81 (s.463)
4) Girişın Notları, (8): R.Zımmer, Philosophıes of Indıa Cılt II, Bkz: E.Fromm, agy., s.82

Felsefe Haberleri

felsefe konferansı

Friedrich Engels'in "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" adlı yapıtının 100. yıldönümü nedeniyle Moskova Lomonosov Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde bir konferans düzenlendi.

Konferansı açan Lomonosov Üniversitesi'nden V.Sokolov, Engels'ın bu çalışmasının Marksizmin en önemli felsefi yapıtlarından biri olduğunu, diyalektik ve tarihsel materyalizmin sorunlarını, felsefe tarihinin temel sorunlarını içerdiğini vurguladı.

Akademi üyesi I Narski felsefedeki dönüşümleri Engels'in üç yönden ele alarak meydana çıkardığına dikkati çekti. Marksizmin kendi kuramsal kaynaklarıyla ilişkisini çözümleyerek; Marksist felsefenin içeriğini inceleyerek; Marksizmin doğuşuyla birlikte felsefenin nesnesi ve görevine ilişkin anlayışta meydana gelen köklü değişiklikleri gözönüne alarak. Narski felsefenin temel sorununun Engels tarafından üç kategori halinde formüle edilişini (doğa ve ruh, varlık ve düşünme, madde ve bilim çelişkileri), bu sorunun Marx öncesi (19. yüzyıldan önce), Hegelci ve Marksist felselerce ele alınış tarzındaki üç aşamaya denk düştüğünü öne sürdü. Engels madde ve özelliklerine ilişkin öğretiyi, düşünmenin ve bilginin öznel diyalektiğiyle birlik içindeki nesnel (doğal ve sosyal) diyalektik kuramını Marksist felsefenin oluşturucu öğelerinden saymıştır. "Diyalektik materyalizm" ve "tarihsel materyalizm" terimlerini bilimsel yönden kullanan ilk kez Engels olmuştur. Narski, Engels'de felsefenin sadece bilgi-kuramsal sorunlara indirgenişini aramaya kalkışmanın da tutarsız olduğuna belirtti.

Lomonosov Üniversitesi'nden M.Gerzki, Marx ve Engels'ın bilindiği üzere, başlangıçta "din ve mevcut devletin yokedilmesi" sorununu felsefi bir biçimde ortaya koyan genç-Hegelciler saflarında yer aldıklarını söyledi. Sol-Hegelciler acaba işe neden din eleştirisiyle başlamamışlardı? Bu soruyu yanıtlarken iki moment gözönüne alınmalıdır: Birincisi, dinin, egemen ideoloji olarak bulunduğu yerden uzaklaştırılması gerekiyordu; ikinci olarak dinle kutsal ve dokunulmaz sayılan "mevcut devlet" arasındaki ilişkiler bozulmalıydı. Engels'ın yazdığı gibi, "genç-Hegelcilerin en kararlı bölümü... dine karşı verdikleri savaşın pratik zorunluluğu nedeniyle İngiliz-

Fransız materyalizmine kadar gerilemişlerdir". Dinin bu uzlaşmaz ve kararlı karşıtları arasında Ludwig Feuerbach da bulunuyordu. Bu dönemde Marx ilk kez sadece feodal devleti değil, burjuva devletini de eleştiriyordu; çünkü devlet alanında biçimsel olarak kabul edilen çıkarlarla burjuva toplumunda insanların reel yaşamı arasındaki derin çelişkiyi farketmişti Bu değişiklik Marx'ın Feuerbachçı konuma geçmesine neden olmuştur, çünkü devleti mutlaklaştıran Hegelci felsefe artık onu tatmin etmiyordu. Kuşkusuz bu, "ortodoks" bir Feuerbachçılık değildi, zaten Marx "ortodoks" bir Hegelcı de değildi.

Plehanov Enstitüsü'nden B.Meyerovski ise, Engels'ın yapıtındaki tarihsel-felsefi sorunlara değindi. 18. yüzyılda Fransa'da ve 19. yüzyılda Almanya'da meydana gelen felsefi devrimlerin içerik ve özelliklerini çözümleyen Engels şu sonuçlara varmıştır: Felsefi devrimler, siyasal, sosyal devrimlerin ideolojik yönden hazırlanış biçimleridir; felsefi devrimlerde sözkonusu olan, daha önce ortaya çıkmış ve genellikle egemen görüşlerin, sistemlerin, düşünme yöntemlerinin köklü bir şekilde değişmesidir. Engels'in özellikle son günlerde felsefeyi geliştiren gerçek itici güçlere dikkati çekmesi, büyük metodolojik bir önem taşımaktadır: "Descartes'tan Hegel'e ve Hobbes'tan Feuerbach'a kadarki bu uzun süre içinde filozofları, sandıkları gibi, sadece arı düşüncenin gücü geliştirmemiştir Tam tersine. Gerçekte onları geliştiren doğabilimleriyle sanayideki her geçen gün hızlanan büyük ilerlemedir." Engels, Feuerbach'ın felsefesini incelerken, sadece düşünürün faaliyet gösterdiği ortamdaki nesnel koşulları değil, öznel, kişisel girişim özelliklerini de çözümlemiştir.

Lomonosov Üniversitesi'nden V.Kuznetsov, Engels'in yapıtının materyalizm ve idealizmin gelişim sürecinde aralarındaki nitel yönden farklı tarihsel biçimleri, ele alınan felsefi öğretilerin özgüllüklerinin somut niteliklerini gösterme amacına yönelik olduğunu, bu öğretilerde eksik olan dünya-görüşsel açıklığa, hatta çelişkililiğe, idealist sistemlerin (örneğin Hegelci) bile tarihsel-felsefi süreci olumlu yönden etkileyebileceklerinin gözönünde bulundurulmasına dikkati çektiğini açıkladı.

Lomonosov Üniversitesi'nden G.Sudyin, Engels'in yapıtıyla Lenin'ın "Materyalizm ve Ampriokritisizm" kitabını, varlık ve düşünme arasındaki ilişki bakımından karşı karşıya getirmeye çalışan "Marksologlar"ı eleştirmiştir. Engels bu sorunun, "felsefe dilinde düşünme ile varlık'ın özdeşliği sorunu" anlamına geldiğini belirtmiştir. Düşünme, bilinç varlık'a sadece varlık'ın uygun bir şekilde yansıtılması anlamında özdeştir. Sözü geçen özdeşliğin bu şekilde anlaşılması Engels'in "Anti-Dühring" ve "Doğanın Diyalektiği" yapıtları için de geçerlidir; burada diyalektik düşünmenin (ya da öznel diyalektiğin), nesnel diyalektiğin bir yansısı olduğu vurgulanmaktadır. Lenin toplumsal bilinçle toplumsal varlık'ın idealist yönden sınırlandırılışını, nesnel gerçekliğin bilince, düşünmeye indirgenişini reddetmiştir. Marx ve Engels de bilinçle varlık'ın özdeşleştirilmesine, madde ile maddenin sadece "en yüce ürünü" olan bilincin mutlak şekilde karşı karşıya getirilmesine kesinlikle karşı çıkmışlardır. Ayrıca madde ile bilincin diyalektik birliğinin, düşünmemizin "gerçek dünyayı kavrama", "gerçek dünyadan gerçekliğin doğru bir yansısını yaratma" yetisinden meydana geldiğini önemle belirtmişlerdir.

Diğer konuşmacılar yapıtın değişik yönlerine değindiler, V.Sokolov konferansın sonucunu özetleyerek Engels'ın "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" adlı bu ünlü çalışmasının felsefe bilimi için taşıdığı olumsuz önemini, daha sonraki yaratıcı çalışmaları teşvik ettiğini tekrar vurguladı.

* * *

Bu yılın Ağustos ayında İngiltere'nin Brighton kentinde XVIII. Uluslararası Felsefe Kongresi toplanıyor. Kongrenin ana temasının "İnsan Sorunu: Güncel Yönler" konusu oluşturuyor. Çeşitli ülkelerden birçok düşünür ve bilimadamının katılacağı kongrede insan sorunu genel-felsefi anlamda ele alınacak. Konferansa Türkiye'den de İoanna Kuçuradi, Arda Denkel, Zeynep Davran, Pınar Canevi, Necla Arat ve Bedia Akarsu'nun katılacağı bildirildi.

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s.keseroğlu

-I-

IBARROLA, Jesus — **Marksist Açıdan Ekonomi Politik, Yabancılaşma ve Hümanizm**/çev. Kenan Somer. — Ankara: Ser Yayınları, 1969.— 108 s.

IBARROLA, Jésus.— **Marksist Açıdan Ekonomi Politik, Yabancılaşma ve Hümanizm**/çev. Kenan Somer — 2. bs.—İstanbul Ser Yayınları, 1974. 108 s.

Ekonomi politiğin konusunun tanımı, gelişme süreci ve öteki bilimlere göre tanımı ve nesnelliği açıklanmaktadır. İkinci bolumde de yabancılaşma ile insancılık Marksist açıdan değerlendirilmektedır.

INFELD, L. bkz. Einstein, Albert—Fiziğin evrimi.

IRMAK, Coşkun, bkz. **Thomson, George.**

IRMAK, Sadi, bkz. **Nietzsche, Friedrich; Schopenhauer, Arthur.**

-İ-

İBN Meymun, Musa el Kurtubî.— **Delâlet-ül-Hairin**/çev. Hüseyin Atay.—Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, XXXVIII, 772, XXXVI s.

Yazar değişik felsefi konulara değinmektedir. Peygamber Hezkiya'nın 'sifrinde' bölümünde, insanların başına gelen kötülüklerden tanrının sorumlu olup olmayacağı tartışılmaktadır.

İBNİ Haldun.— **Mukaddime**/çev. Zakir Kadirî Ugan.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1954-1957. 3 c.

İBNİ Haldun.—**Mukaddime**/çev. Zakir Kadirî Ugan.— 2. bs.— Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1968-1970.— 3 c.

İBNİ Haldun.— **Mukaddime**/çev. Dursun Turan.— Ankara: Onur Yayınları, 1977.— 408 s. 1. cilt: **İbaretler Kitabı Arap ve Acem Dönemleri ve Bunların Çağdaşları Olan Buyük Egemenlere İlişkin Başlangıçtan Bu Yana Gelen Haberler Divanı.**

Son bibliyografik tanımı verilen ya-

pıtta, çeviren Dursun Turan'ın İbni Haldun üstüne uzun bir araştırması, tarihsel felsefi öğretinin felsefi temelleri adlı yazısının ardından, metnin 1. cildinin çevirisi sunulmaktadır.

İBNİ Haldun.— **Tasavvufun Temelleri**/çev. Süleyman Uludağ.— İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.— 362 s.
Yazarın yaşamı, felsefesi, tasavvuf üstüne görüşlerinin anlatılmasının ardından Mukaddime adlı yapıtından alınan tasuvvuf, tasavvufun doğuşu ve gelişimi anlatılmaktadır. Sonda M.T. et-Tancî'nın Şifâu's-sâil'e yazdığı önsözün çevirisi ile tasavvuf terimleri bulunmaktadır.

İBNİ Rüşd.— **İbni Rüşd'ün Felsefesi**/haz. Nevzat Ayasbeyoğlu.— Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1955.— XX, 158 s.
İbni Rüşd'ün "Fasl'ül Mekaal" ile "Kitab-ûl-Keşf" adlı yapıtları yer almaktadır.

İBNİ Sina.— **İbni Risaleleri**/çev. Hilmi Ziya Ülken.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak., 1953.— 3 c.
İçindekiler: 1.c. Uyun al-Hikme ve Ebu al-Faraj risalelerine reddiye.— 2.c. Les opuscules d'Ibn Sina et le livre de la différence entre l'esprit et l'âme. — 3.c. Aşkın mahiyeti hakkında risale.
Yapıt, İbni Sina üstüne yapılan tartışma, not ve metinlerin bir araya getirilmesiyle kotarılmıştır. Metin çözümlemeleri Fransızca ve Arapça olarak verilen yapıtlardan son ciltte "aşk" ele alınarak, tartışılmaktadır

İBNİ Sina.— **Nefsi Natıkanın Marifeti Hakkında**/çev. Mirza Mesut Baykal.— İstanbul: Kader Basımevi, 1938.— 11 s.

- İKBAL, Lâhurî Muhammed.— **İran'da Metafiziğin Gelişmesi. İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı.**— İstanbul: R.C.D. Kalkınma İçin İşbirliği Kültür Enstitüsü Neşriyatı, 1971.— 94 s.
İslamlık öncesi Zerdüşt, Mani ve Mazda dinlerinin ele alınışı ardından İran'ın Neo-Platonik Aristotelesçileri, İslamlıkta akılcılık, idealizm ve realizm arasındaki tartışma, tasavvuf ve daha sonraki dönem İran düşüncesi anlatılmaktadır.

İLERİ, Rasih Nuri.— bkz. Lefebre, Henri. — Marx, Karl

İLHAN, Haydar.— bkz. Bammat, Haydar.

İLKSAVAŞ, Yaşar.— bkz. Brecht, Bertolt.

İNAL, Güner.— bkz. Read, Herbert.

İNAN, Yusuf Ziya.— **İnsan Üzerine Deneme.**— İstanbul: Çağ Yayınları, 1967.— 131 s.
Yapıt, dinsel açıdan iman, ahlâk ve erdem düşünceleri üzerine kurulmuştur.

İNAN Yusuf Ziya.— **İslam Işığında Yeni Bir İnsancıl Felsefe.**— İstanbul: ER, TU Matbaası, 1975.— 204 s.
Yapıt, Seyyid'in tevhit eğitiminin temel ünitelerini yansıtmayı ve belirlemeyi amaçlamaktadır.

İnsan Haklarının Felsefi Temelleri/haz. İoanna Kuçuradi.— Ankara: Hacettepe Üniversitesi yayınları, 1982.—182 s.

İPEK, Arda.— bkz. Bobbio, Norberto.

İPŞİROĞLU, M.Şevket.— **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu**/M.Ş.İpşiroğlu, Sabahattin Eyüboğlu.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1952.— 242 s.

İPŞİROĞLU, M.Şevket.— **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu**/M.Ş.İpşiroğlu, Sabahattın Eyüboğlu.—2.bs.—İstanbul; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1958.— 241 s.

İPŞİROĞLU, M.Şevket.— **Avrupa Resminde Gerçek Duygusu**/M.Ş.İpşiroğlu, S.Eyüboğlu.— 3.bs.— İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1972.— 241 s.
Avrupa resminin geçirdiği evreler, gerçekliği yansıtması açısından örneklerle anlatılmaktadır.

İSAMETTİN, Fahri.—**Dekart ve Felsefesi.**— İstanbul: Şafak kıtabevi, 1933.— 72 s.

İSHAN, Ziya.— bkz. Renan, Ernest.

İZBUL, Yalçın.— bkz. Farrington, Benjamin.

İZMİRLİ, Celalettin.—**İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslâmda Tekamül Nazariyesi. — İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949.— 27 s.**
İzmirli İsmail Hakkı'nın ders notlarından yola çıkılarak kotarılan küçük oylumlu bu yapıt, Batı'daki evrim kuramı

ile Huxley kuramını içermektedir.

İZMİRLİ, Celalettin.— **İslâm Aleminde Yetişen Filozof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar.**— İstanbul: Hilmi Kıtabevi, 1951.— 74 s.
İslamlık konusunda yetişen filozof ile doğabilimcilerin yaşamöyküleri, yapıtları örneklerle tanıtılmaktadır.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı.— **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese.**— Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1952.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı.— **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefikkirleri Arasında Mukayese.**— 3. bs — Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1973.— 69 s.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı.— **İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefikkirleri Arasında Mukayese.**— 5. bs.— Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977.—69 s.
Yapıt önce İslâm, ardından Batı felsefecilerinin düşüncelerini, ortak yanlarını ve öncelik-sonralıklarını içermektedir.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı.— **Müslüman Türk Feylosofları.**— İstanbul: Akşam Basımevi, 1934.— 119 s.
Yazar, İslâm duşüncesinin Batı'ya etkisi ve kimi Türk felsecilerinin blim dallarına olan katkılarını anlatmaktadır.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı — **Türk İslâm Filozofları: Müsluman Türk Hukuku ve Dini.**— Ankara: Başbakanlık, T.y.— 49 s.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı.— **Yeni İlm-i Kelam**/bas. haz. Sabri Hızmetli.— İstanbul: Umran Yayınları, 1981.— 408 s.

TÜSTAV

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

BEĞENİ (fr. **goût**, alm **Geschmack**; ing. **taste**): Herhangi bir açıdan estetik nesneyi belirleyebilme gücü; herhangi bir nesneyi estetik açıdan çekici ya da itici bulma yatkınlığı. Beğeninin kaynağı duyarlılıkta, duyu verilerinin sağladığı hazdadır. Her beğeni birçok güzel deneyiyle elde edilmiştir, gücü bu deneylerin sağlıklılığından gelir. Diderot şöyle der: "Büyük bir beğeni büyük bir duyuşu, uzun bir deneyi, onurlu ve duyarlı bir ruhu, yüksek bir düşünselliği, biraz karamsar bir kişilik yapısını, nitelikli organları gerektirir." Chateaubriand beğeniye daha gizemli bir anlam verir, "beğeni dehanın sağduyusudur" der. İnsanın bir beğeniye sahip olması herhangi bir nesne karşısında estetik yargılar ortaya koyabilme gücüne ulaşmış olması demektir. Yetkin bir beğeni uzun deneylerle elde edildiğine göre, en yetkin beğeni sanatçının beğenisidir diyebilir miyiz? Flaubert şöyle der: "Sanatımda deneylerim arttıkça bu sanat benim için bir işkence oluyor: İmgelem değişmeden kalıyor ve beğeni büyüyor. Mutsuzluğun kaynağı bu Sanırım pek az insan edebiyattan benim kadar acı çekecektir." Beğeninin kökeni duyarlılıkta da olsa, onu besleyen ve güçlü kılan, ona özellikleri ya da kişiliğini kazandıran duygu-düşünce etkinliğidir. Duyumsaldan duygusala, duygusaldan düşünsele uzanan çizgide beğeni estetik yargıları belirleyici bir güç olarak ortaya çıkar, bu yüzden estetik yargılara beğeni yargıları da denir. Vauvenargues "beğeni duyguyla ilgili şeyleri doğru yargılama yatkınlığıdır" diyerek sorunu duygusalda sınırlar, d'Alembert deha ve beğeni ayrımı yaparak dehayı "yaratıcı duygu", beğeniyi de "yargılayıcı duygu" olarak belirler. Beğeni herhangi bir yatkınlık olmaktan çok bir yetidir, ancak özellikleri kişiye göre değişen bir yetidir. Diderot da şöyle der: "Beğeni genellikle dehadan ayrılır. Deha tam olarak doğa vergisidir, onun ürettiği bir anlık yapıttır, beğeni ise incelemenin ve zamanın ürünüdür." Diderot beğeniye ahlaki bir anlam da verir, ona göre "beğeni güzellikler yaratmaktan çok yanlışları ortadan kaldırır." Şu formül her zaman geçerli gibidir: "**De gustibus et coloribus non disputandum**" (Beğeniler ve renkler tartışılmaz)

BELİRLENİMCİLİK (fr. **déterminisme**,

alm. **Determinismus**; ing. **determinism**): Her olgunun bir nedene bağlı olduğunu, aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ileri süren ilke ya da öğreti. Belirlenimcilik olguların değişmez bir düzende gerçekleştiği fikrine dayanır. Bu düzen elbette olgular arasındaki ilişkileri hiçbir boşluk bırakmayacak biçimde belirleyen bir düzen olmalıdır. Doğa olaylarının gözlemlenmesi bu fikri doğrular gibidir: Su belli koşullarda 100 derecede kaynar, elimden bıraktığım herhangi bir nesne yere düşer. Bilimsel buluşların kesinliği, bir başka deyişle bilimsel çalışmalarla bazı şaşmaz yasaların ortaya konuluşu belirlenimci düşünceye gerekçeler sağlamıştır. Belirlenimci goruş olgular arasındaki şaşmaz ilişkilerin varlığını benimserken bu şaşmazlığın ya doğadan geldiğini ya da insan zihninin yapısına bağlı olduğunu bildirecektir. Buna göre gerçekçi bakış açısının belirlenimcilik kavrayışı ülkücü bakış açısınınkinden elbette değişik olacaktır. Ülkücü bakış açısının temelinde çok zaman dinci görüş yer alır. Aziz Augustinus'a göre, başımızdan bir kıl düşse bunda tanrının parmağı vardır. Belirlenimci bakış açısı söz konusu şaşmazlığı daha çok doğal temele, evrensel düzenin özelliklerine bağlamak eğilimindedir. Belirlenimciliğin kökleri Platon'a, Aristoteles'e hatta daha önceye uzanır. Evrenin Thales'de Su'dan, Anaksimandros'da Sonsuz'dan, Anaksimenes'de Hava'dan gelişi, Herakleitos'da logos'un tüm oluşumu düzenleyişi, Platon'da Demiurgos'un yaratıcı ya da düzenleyici ilke olarak evreni kuruşu, Aristoteles'de evrenin ilk Devindirici'yle başlayan kuruluş düzeni, Stoa'cılarda evrene kesin ussal düzenini veren logos belirlenimci bakış açısıyla ilgilidir. Stoa'cı Markus Aurelius'da belirlenimci düşüncenin az çok kesin bir biçimde formüllendiğini görür: Filozof, olaylar arasında zincirleme bir bağlantı varsayar. Yeniçağ'la başlayan mekanikçi düşünce de kendiliğinden belirlenimciliğe bağlanır: Mekanik ilişkilerin kesinliği evrende her zaman şaşmaz bir düzenin varolduğunu düşündürmüştür. Descartes'da Tanrı katı bir mutlak özgürlük alanıdır, kendinde tanrısal bir şeyler bulunduran ve özgür seçiş'e sahip olan insan ruhu da belli bir ölçüde özgürdür, madde dünyasıysa tam anlamında bir belirlenim düzeni ortaya koyar. Madde-ruh karşıtlığında, belirlenmişlik-özgürlük karşıtlığı ortaya çıkar. Evrende her yerde görülen bu çelişkili durum ancak Tanrı katında ortadan kalkacaktır. Bu çelişkiyi Spinoza kökten siler. Belirlenimcilik belki de en katı anlatımını Spinoza'da bulur. Tanrı'da yetkin, sonsuz, tek, zorunlu, basit, devinimsiz, ölümsüz, bağımsız olma niteliklerini gören Spinoza heptanrıcı bir varlık kavrayışı geliştirerek ve böylece tektanrıcı din kavrayışına kökten karşı çıkarak tüm varlıkta kesin bir belirlenim düzeni bulunduğunu göstermeye çalışır. Ruhla beden arasında, ona göre, anlatımını Tanrı'da bulan karşılıklı bir bağımlılık vardır. Böylece ruh ve beden denilen biçimler ya da nitelikler bizim Dünya'mıza özgü ayrı ve bütünsel tözler olmakla birlikte tek bir tözün, tanrısal tözün iki ayrı biçimi, iki ayrı açınımı olurlar. Böylece düşüncelerimiz, bedensel edimlerimiz ve toplumsal eylemlerimiz genel bir düzene, ölçülü biçili bir düzene tam olarak uyarlar. Bu yüzden yaşadığımız dünyada özgürlük diye bir şey yoktur: İnsanoğlu akışı yasalarla kesin belirlenmiş bir evrende yaşamakta, onun gereklerine uymaktadır. Leibniz evreni bir belirlenimler düzeni olarak tanımlarken bu düzenin yaratıcısı Tanrı'yı ve bu düzende Tanrı'dan sonra en üst basamakta yer alan insanı özgür sayar. Her şeyin seçik olarak bulunduğu en etkin monad olan Tanrı, her şeyin hem örneği hem yaratıcı olan, öncesel uyum'un da kurucusu olan, kendinde sonsuz sayıda evren olasılığı bulunan Tanrı olası dünyaların en güzeli olan dünyamızı yaratırken, usun ilkelerine sahip olan ve böylece tanrısallığın bilincine ulaşabilen özgür insanı da yaratmıştır. Leibniz'de evrenin belirlenmiş düzeni insanın özgürlüğüyle karşıtlaşmaz. Kant felsefesi de temelde Leibniz ve Spinoza felsefeleri gibi bir belirlenim felsefesidir. Kant, Spinoza gibi düşünmez, evreni tek olası evren olarak görmez, Leibniz gibi düşünür, evreni bir belirlenim alanı görmekle birlikte olası bir temele dayandırır. Ne olursa olsun evrende kesin bir belirlenim düzeni bulan her düşünce insan ruhsallığını ve hatta tüm ahlak alanını ve tüm insan yaşamını belirlenimcilik çerçevesinde koşullanmış görme eğiliminde olacaktır. Claude Bernard bilim kavrayışını belirlenimcilik kavrayışıyla özdeşleştirerek şöyle der: "Bilimde yani be-

lirlenimcilikte şeylerin mutlak ve zorunlu ilişkisine tüm olgularda olduğu gibi canlı varlıklarla ilgili olgularda inanmak gerekir." Ona göre evrende tam bir belirlenim vardır: "Şunu deneysel bir belit olarak benimsemek gerekir: Kaba cısımlerde olduğu gibi canlı varlıklarda da her olgunun varoluş koşulları mutlak bır bıçimde belirlenmiştir. Bir başka deyışle, bir olgunun koşulu bır defa bılındi ve yerine getirildı mı bu olgu deneycının istemine göre her zaman ve zorunlu olarak gerçekleşebilecektir." Claude Bernard belirlenim düzenını ortaya koyma yolunda istatıstık yöntemlere karşı çıkar: "İstatıstık ancak sanıya dayalı bilimler yaratabılır, o hıçbır zaman etkin ve deneysel bilimler, yani belirlenmiş yasalara göre olguları düzenleyen bılımler ortaya koyamayacaktır." Bu kesin belirlenımcı görüş çağdaş fizikte, özellikle çağdaş küçükfizikte pek de geçerlı değıldır. Gaston Bachelard belirlenimcılığı zihnın deney dünyası üzerındekı tümleyıcı tutum olarak görür, ona göre kuçükfizikte şaşmaz bır bıçimde gösterebileceğımız olgular yoktur. Louis de Broglie bu konuda şunları soyler: "Kuantum fiziği kendı alanı olan çok küçük çerçeveli olgular alanında gözlemlenebilir olgularla ilgili belırlenımcılığı, yanı yetkin öngörüyü bulabılecek yapıda değildir."

BELİRLENMEZCİLİK (fr **indéterminisme**; alm. **Indeterminismus**, ıng **indeterminism**): Tanrı'da ve insanda özgür seçışın varlığını benimseyen, olgular düzenınde şaşmaz ilişkilerın varlığını yadsıyan öğretı. Belirlenmezcilik, belirlenımcılığın karşıtı olarak, insan ısteminın özgür olduğunu, insanın kendi seçimlerini kendi dileklerine, kendi öngörülerine göre yapabileceğini savunur. Belirlenmezci görüş, doğadaki akışı nedensellik ilişkisi içinde görmeyen yani onları belli yasaların güdümüne bağlamayan bır bakış açısı olarak özgürlükçülüğe bağlanır. Atom bılımında bılınmezci anlayış tek bir elektronun devınımını belırlemenin olanaksız olduğunu, ancak elektron demetlerının devinimlerini belirleme olanağının bulunduğunu benimser. Bu çerçevede öngörü tek bir öğe üzerinde değil, bir öğeler topluluğu üzerinde olasıdır.

BELİRLEYİCİ (fr. **caractéristique**; alm. **Characteristik**; ing. **caracteristic**): Fikirleri ve ılışkıleri belırtenlerle ya da harflerle gösterme sanatı. Bu fikır Leibniz felsefesinde büyük bır önem kazanmıştır. Descartes'cı bır anlayışla Leıbnız varolan her şeyı **a priori** olarak açıklayabilecek matematık türünden bır bılım tasarlar: Öyle bır şey olabılmelı kı insan zihni tüm sorunları matematıkte olduğu gibi apaçık çözebılmelı. Burada Leıbnız'ın Descartes'daki apaçıklık kavrayışını benımsedığını görüyoruz. Belirleyıcı ya da **evrensel belirleyici** Leıbnız'de her kapıyı açacak bir açkı gibidır. Usavurmaların yerine matematık hesabı koyan Leıbnız sımgesel bir dıl, bır belirtenler dili oluşturmaya yönelir. Belirtenleri kullanmanın bır kolaylığı vardır: Onları kullanırken anlamlarını düşünmemiz gerekmez. Sımgelerın oluşturduğu bu genel bilim kurulduğu zaman tartışma diye bir şey kalmayacak, tartışmanın yerini hesaplaşma alacaktır. Leıbnız'ın bu düşü kolay gerçekleşebilecek bir düş değıldi.

adorno, theodor w.

(Wiesengrund-Adorno, doğ. Frankfurt a M. 11.9.1903, öl. Visp. Wallis 6.8.1969). Geç-burjuva felsefecisi, sosyolog ve müzik kuramcısı, Max Horkheimer'den sonra "Frankfurt Okulu"nun önde gelen temsilcisi.

Öteden beri müziğe karşı duyduğu aşırı ilgiye uyarak 1925 yılında Viyana'da, Alban Berg'in kompozisyon derslerine öğrenci olarak katılan A., 1928 yılında bağlı bulunduğu Schonberg Grubunun dağılmasıyla, doğum yeri Frankfurt a M.'ye geri dönerek, Horkheimer Grubuna katılmış ve 1923'de kurulmuş olan "Institut für Sozialforschung"a (Sosyal Araştırma Enstitüsü) 1930 yılında yönetici olarak atanmıştır. Faşistlerin, üniversitelerde öğretim yetkisini elinden almaları üzerine öğrenim ve araştırma amacıyla uzun yıllar İngiltere'de (Oxford) kalan A., daha sonra Enstitünün peşinden ABD'ne (New York) göç etmiştir. Burada Horkheimer ile olan ortak çalışmalarını daha da sağlam temellere oturtarak, savaş sırasında birlikte geliştirdikleri "Kritische Theorie" (Eleştirel Kuram)ın temel yapıtını, "Dialektik der Aufklärung" (Aydınlanmanın Diyalektiği) adlı kitabı hazırlayıp yayınlamışlardır. 1945 yılından sonra Frankfurt Üniversitesi'nde bir profesörlük elde eden A. önceleri Horkheimer ile birlikte, daha sonra onun ardılı olarak Frankfurt'a taşınmış bulunan Enstitünün yöneticiliğini yapmıştır.

Frankfurt Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün ilk kurucuları ile daha sonraki yıllarda burada çalışan elemanlarının çoğunluğu hemen hemen salt burjuva kökenli aydınlardan oluşmaktaydı. Bu elemanlar görüşlerini Marx'a dayandırmakta ve burjuva toplumuna da oldukça eleştirel bir gözle bakmaktaydılar. Araştırma programlarını, 30'lu yıllarda antisemitizmin toplumsal kökenleri ve bunların analizleri oluşturmaktaydı. Bu nedenle de şiddetle karşı koydukları faşizmin özünü kavramaya çalışmaktaydılar. Başlangıçta Enstitü'nün kurucuları tüm ümitlerini işçi sınıfına bağlamışlar ve özgür bilimsel araştırmalarıyla yeni fikirler üretmeyi kendilerine bir görev addederek, bu çalışmalarıyla proletaryanın toplumsal yaşamı pratikte değiştirebilmesine somut katkılarının olmasını amaçlamışlardır. Fakat Enstitü ne proletaryanın siyasi mücadelesiyle ne de bu mü-

cadeleyi yürüten sınıfsal örgütleriyle doğrudan bir bağlantı kurabilmiştir. Daha başlangıçta büyük bir olasılıkla faşistlerin başarıya ulaşacağını kabullenen Horkheimer ancak bir proletarya devrimiyle faşizmin önüne geçilebileceğine inanmaktaydı. Faşist diktatörlüğün yönetimi ele geçirmesi üzerine ve Horkheimer ile A.'nın arasında gittikçe güçlenen işbirliğinin de etkisiyle Enstitü'de tamamen karamsar bir dünya görüşü hakim olmaya başlamış ve bu görüş doğrultusunda, "hakimiyetin", öteden beri toplumun bir özelliği olduğuna ve bunun da insanı tüm benliğine işleyecek bir baskıya iteceğini savunmuşlardır. Amerika'daki sürgün yıllarında da Enstitü üyeleri, oldukça kapsamlı empirik bilimsel araştırmalarında, toplumsal bilinç yapılarının "otoriter" karakterini incelemişler ve meta fetişizminin Marksist analizini Freud'un psikanaliz kategorileri ile zenginleştirmek istemişlerdi. Enstitü'nün yayın organı "Zeitschrift für Sozialforschung"da (Sosyal Araştırma Dergisi) ilk başlarda daha ziyade müzik-sosyoloji araştırmalarıyla kendini tanıtan A., bundan böyle çağdaş kapitalizmin kitle kültürüne donuk çalışmalara ağırlık vermiş ve bir dizi çok isabetli deneme yazısıyla iktidarda bulunan güçlerin ve yarattıkları "kültür sanayisinin" halkın bilinçlenmesine nasıl yön verdiğini ağır bir eleştiriden geçirerek gözler önüne sermiştir. A. bu konudaki kuramsal tutumunu, 1933 yılında Kirkegaard üzerine yazmış olduğu doçentlik tezinde ve özellikle doktora tezi olarak başladığı (1924), daha sonra üzerinde düzeltmeler yaparak Husserl'in görüşlerini tartıştığı "Metakritik der Erkenntnistheorie" (Bilgi Kuramının Eleştiriötesi)nde ortaya koymuştur. "Dialektik der Aufklärung" isimli yapıtında ise bu tutumunun ana hatları daha da belirginleşmektedir. Sözkonusu temel yapıtında, salt faşizmi konu alan A.'nın daha sonra denemelerinde olduğu gibi, "Ästhetische Theorie" (Estetik Kuram) ve "Negative Dialektik" (Olumsuz Diyalektik) gibi daha kapsamlı yapıtlarında da, reel sosyalizme karşı cephe aldığı açıklık kazanmaktadır.

A.'ya göre tekelci kapitalizm gibi sosyalizm de aslında insanlık açısından lanetlenmiş birer "totaliter" toplum yapısına sahiptirler. Varlıklarını sürdürebilmeleri için insanlar, doğaya egemen olmak zorundadırlar. Halbuki insanlar dış dünyalarıyla kendi doğalarını baskı altına almışlardır. Tüm dikkatini tamamen bu ikinci öznel yöne veren A., bireyselliğin tarihsel değişimini ve psikolojik yapısını incelemek suretiyle, buradan hareketle nesnel ekonomik koşulları sadece yansıtmak istediğinde tüm insanlık tarihi sonuçta, maddi bağımlılık aksaklığının bir türlü giderilemediği bir manevi süreç haline gelmiştir. A.'ya göre aydınlanmanın diyalektiği mit'lerden de belli olduğu kadarıyla insanların başlangıçta yaptıkları gibi, kendilerini organik olarak doğayla kaynaştırmak ve uyum sağlamak suretiyle doğayı etkileri altına almak değil, bunun aksine doğaya ancak çalışmanın akılcı pratiği ile hakim olunabilmesidir ki, bu da temelde bilimin ortaya çıkması süreci olarak tanımlanabilir. Bu ise aklı, yaşama içgüdüsünün bir aleti olarak sınırlandırmakta ve doğayı, akışı içerisinde süreklı, kendini yineleyen bir nesneye indirgeyip bu nedenle de onu, önceden ne yapacağı belli ve hesaplanması mümkün olarak görmektedir.

Oysa doğa insanlardan bunun öcünü almasını bilmektedir: İnsanlar toplumu ne kadar doğaya etkin kılmayı başarırlarsa, o oranda da yaratmış oldukları nesnel gerçek, bireyleri etkilemektedir. Birey kullanmış olduğu aygıtların ardında kaybolup gitmektedir. Bu aygıtları tüm maddi olanaklarıyla donattıkları oranda insanların ekonomik güçler karşısındaki acizliği artmakta, daha kolay sevk ve idare edilir hale gelmektedirler. A. bunu, görüşünü Nietzsche'ye dayandırarak varsaydığı ve tâ mitolojik çağdan beri kendini kabul ettirmeye başlamış olan değiştirme ilkesinin doğal bir sonucu saymaktadır. Nasıl öznenin nesneye olan uzaklığı soyutlamayı egemen kılmış ve böylece bilimi ortaya çıkararak egemen olan ile yönetilen arasındaki farkı belirlemiş ise, aynı şekilde, uygarlığın ilk günlerinden beri bireyleri karşı karşıya getiren matematikselleştirilmiş bilim denklemleri ayrı bir yer tutarak daha da gelişmiş olan takas toplumunda bireyleri niteliksiz atomlar halinde yüzeysel olarak birbirlerine bağlamaktadır. Bu atomların hepsi, ancak "totoliter" bir toplumda kollektif güçlerin zoruna boyun eğmekte ve sonuçta baskıyla elde edilen eşitçilik

tamamen üstünlük kazanmaktadır. A.'ya göre tekelci kapitalist toplum liberalizmin bir sonucudur ve reel sosyalizm de bunlarla aynı şu önemli karakteristik özelliği bünyesinde taşımaktadır. Bugün herşey "yönetilen dünya"dır. Birey yokedilmiş, ortadan kaldırılmıştır. Her ne kadar bu yazgıda aydınlanmanın gelişmesi rol oynamışsa da, diğer taraftan bu aydınlanma hareketi olmadan toplumda özgürlük de düşünülemezdi. Bu nedenle geriye dönüş yoktur, özellikle de yansımasız efsanevî, emin bir ortam ise artık hiç kalmamıştır. Doğayla tesis edilecek barış —ki eleştirel kuram bu konuda ısrar etmektedir— özne ile nesne arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırarak ayrımsız bir kimliğe ulaşmakla değil, ancak bunlar arasında birbirlerini karşılıklı göreceli hale getiren bir bağ kurup haklarını mutlaklaştırmakla sağlanabilir. —Kavramların anlamlarını garip bir şekilde değiştiren— A.'nın kanısınca, dunyanın reel bir birlik olduğu düşüncesinden hareket etmek, hatta onu bir sisteme dahil etmek idealizmdir. Adı ister ruh, ister madde olsun, pozitif bir varolandan, bir temel oluşturandan, bir ilkilkeden yola çıkan her felsefe A.'ya göre idealizmdir. Buna karşılık diyalektik, varlığa ilişkin tum olumlu önermelerden kaçınmakta, kavramsal-olanın birliği düzeyine yükseltilemeyecek bir özdeş-olmayanı öngörmekte ve bu yüzden kesinkes olumlu görünen her şeye ilkesel olarak olumsuz ve değişmesinde ısrar ederek yaklaşmaktadır. A.'nın "olumsuz diyalektik"i yadsımanın yadsınmasını artık daha üstün bir olumluluğa geçiş değil, aksine artırılmış bir olumsuzluk olarak görmektedir.

Oysa doğayla uyumunu sağlamış olan bir toplumda durum tamamen değişecek, yönetimlere artık gerek kalmayacaktır, zira bu toplum kendine hakim olabilecektir. Fakat şimdiye kadar hep zorunlu olarak, doğaya hakim olma güdüsüyle kurulmuş olan insan toplulukları, nasıl olur da, doğayla birlikte kendilerinin de yokolmalarını önleyecek böylesi bir toplumu kurabilirler?

A. bunun yanıtını bilememektedir. Aslında A. için önemli olan, geleceğin toplumunda bulunacak "pasif manevileşme"nin günün birinde gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorusu değildir. Zira "Minima Moralia" adlı eserinde, hiçbir ümit kalmadığına bakarak felsefenin, artık her şeyi bunların kurtulduğu noktadan bakmak suretiyle tanımlama denemesinin tek çıkar yol olacağını yazmaktadır. Bilgi artık kurtuluştan çıkarak dünyayı aydınlatan ışıktan başkasına sahip değildir.

Sadece ütopya düşünceye gerek duyduğu hayali sabit noktayı sağlayarak, bunun radikal bir şekilde, olumlu gerçeklikten kendini koparmasına olanak sağlayabilmektedir. Bu tür ütopik hayaller ancak sanat yoluyla gerçekleşebilir. Bu nedenle A.'nın tüm felsefik çabalarının odak noktasını sanat oluşturmaktadır. A., sanatın gün geçtikçe alınır-satılır bir meta düzeyine düştüğünü söylemekteyse de, yine de sanatın özerkliği konusunda ısrarla durmaktadır. Çünkü, —Horkheimer'ın de söylediği gibi— ancak özerkliğine kavuşan sanat, dının ütopya işlevini üstlenebilir ve böylece de, toplum içersindeki çelişkileri yansıtan özelliğiyle toplumda onun yerini alabilir. A.'nın düşüncesine göre sanat eserleri, kendi içsel uyumları icabı gelecegin toplumu hakkında bir fikir verebilirler, ancak bu, nesnel çelişkileri tamamen geliştirebilirler, yani uyum düşüncesini sadece olumsuz olarak sergileyebilirlerse mümkündur. Bu konuda örnek olarak A. Schönberg'ı, Strawinsky ile öteki modernlerden daha üstün görmektedir Doğal olarak, faşizmin insanlık aleyhine işlemiş olduğu ağır suçlara bir göz atıldığında, her türlü sanat eseri haddinden fazla olumluymuş hissini uyandırmakta ve hatta tam bir ümitsizlik içinde "alçakça bir olumluluğu" da içermektedir. A. bu nedenle, Alban Berg'ın daha önce verdiği büyük eserlerinin ardından, o dönemdeki suskunluğunu ve Beckett'ın "Endspiel" (Son Oyun)unun hiçbir anlam taşımamasının bu metnin biricik anlamı olduğunu beğeniyle vurgulamaktadır.

Tarihsel etkinliğine bakıldığında, toplumsal somut uygulamalara başından sonuna kadar bu denli düşmanca bakan böylesi bir kuramın Federal Almanya'da çok radikal politik eylemleri beraberinde getirmesi bir paradoksmuş gibi görünmektedir: 60'lı ve 70'li yıllarda cereyan eden öğrenci hareketlerinin önde gelenleri, en başta A.'nın öğretisiyle, toplumda geçerli-olanın olumsuzluğunun bilincine varmış-

lardır. Fakat daha sonra kendilerini direnmeden caydırıcı nitelikteki her türlü kuramın yanısıra bu kuramı da terkederek "doğrudan eylemlere" ağırlık vermişler ve bunda da pek başarılı olamamalarından edindikleri deneyimle bazıları Marksist Leninist görüşe ve de devrimci kuram ve pratiğin birliği görüşüne yaklaşmışlardır.

Friedrich TOMBERG
Çev: Tekin ÖZBEY

Yapıtlar: Gesammelte Schriften, Hrsg. G.Adorno u. R Tiedemann, Frankfurt a.M. 1970 ff.; Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1936; Moments musicaux. Neu gedruckte Aufsätze 1928 bis 1962, Frankfurt a.M. 1964; Philosophie der neuen Musik, Frankfurt a.M. 1949; Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a.M. 1963, 1969; Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt a.M. 1963; Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft, München 1963; Noten zur Literatur I, Frankfurt a.M 1958, 1969, Noten zur Literatur II, Frankfurt a.M. 1969; Negative Dialektik, Frankfurt a M. 1966; Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Frankfurt a M. 1967; Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a M. 1969; Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a M. 1969; Th.W.Adorno/M.Horkheimer, Dialektik der Aufklarung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947; Soziologische Exkurse (Th. W.Adorno u a), Frankfurt a.M 1956, 1962; Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M 1970; Kierkegaard. Konstruktion des Asthetischen, Frankfurt a.M. 1974.

Literatür: Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus, Frankfurt a.M. 1970, Berlin 1971; W.R.Beyer, Die Sünden der Frankfurter Schule, Berlin 1971, J.N.Dawydow, Die sich selbst negierende Dialektik. Kritik der Musiktheorie Th.W.Adornos, Berlin 1971; R.Bauermann/H.J.Rotscher, Dialektik der Anpassung Die Aussohnung der "Kritischen Teorie" mit den imperialistischen Herschaftsverhaltnissen, Berlin 1972; P.Reichel, Verabsolutierte Negation. Zu Adornos Theorie von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung, Berlin 1972; I.S Narski, Die Anmassung der Negativen Philosophie Theodor W.Adornos, Berlin 1975, Kritika Sovremennoy Burjuaznoy Teoretiçeskoy Sosyologii, Moskva 1977 (Çağdaş Burjuva Kuramsal Sosyolojisinin Eleştirisi); Zeugnisse. Theodor W.Adorno zum sechzigsten Geburtstag. Hrsg. M Horkheimer, Frankfurt a M. 1963, Die neue Linke nach Adorno. Hrsg W.F Schoeller, München 1969; O.Massing, Adorno und die Folgen, Neuwied/Berlin (West) 1970; M.Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt a.M. 1976.

KAYNAK: **Philosophenlexikon, Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin 1982.**

86 / 1

Türkiye'de Felsefe ve Felsefe Eğitimi *(T Ang, N Arat, A Çalışlar, S.Hilâv, A Kaynardağ, U Nutku)* ● **Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri** *(A Kaynardağ)* ● **Eski Doğu'da Felsefi Düşüncenin Kaynakları** *(Der : U Nutku)* ● **Hakikat Sorunu** *(G A Kursanov)* ● **Toplum Bilimi Yöntemleri** *(B Ukraintsev)* ● **Mantıksal Olguculuğun ve Çözümsel Felsefenin Kaynağı** *(L.Wittgenstein / E Albrecht)* ● **Felsefe Yayınları 1985** *(A Bıçak)* ● **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası** *(H.S.Keseroğlu)*

86 / 2

Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri *(S Teber)* ● **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Ahlâk Öğretimi ve Ali Seydi Bey** *(A Kaygı)* ● **Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı** *(H Seidel)* ● **Kuantum Fiziğinde Nesnel-Olan ve Öznel-Olan** *(M.Omelyanovski)* ● **Hakikat Sorunu-2** *(G.A.Kursanov)* ● **Doğu Ülkelerinde Devlet Gücünün Pekişmesi ve Siyasal Ayrımlaşma** *(N.Simonia)* ● **Estetik Değerlendirme** *(E Pracht)* ● **"Felsefe ve Kültür" XVII. Dünya Felsefe Kongresi 1983** *(D Wittich)* ● **Felsefe Semineri Dergisi** *(A Kaynardağ)* ● **Felsefe Yayınları 1985** *(E Kaya)* ● **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984** *(H.S.Keseroğlu)*

86 / 3

Osmanlılarda Bilim ve Bilimsel Düşünce Neden Gelişemedi? *(A.Kaynardağ)* ● **"Gülün Adı" ve Ortaçağ Felsefesi** *(B Çotuksoken)* ● **Bilimler Tarihinin Felsefesi Üstüne Bir Deneme** *(N Bozkurt)* ● **Mantıksal Yapıda Dönüşümler** *(U S Bibler)* ● **Fransa'da Yeni Geç-Burjuva Felsefe** *(Derleme)* ● **"Korku Felsefesi"ne Karşı Barış Siyaseti** *(G Banse/K Buttker)* ● **Dil, Düşünme ve Gerçeklik Birliğinin Yapısalcılık Tarafından Bozulması** *(E Albrecht)* ● **"Dünya Problemleri Karşısında Felsefe"** *(İ H Demirdoven)* ● **Felsefe Yayınları 1985** *(C C Can)* ● **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984** *(H S Keseroğlu)*

87 / 1

Barış Düşüncesi ve Sorunları *(A Çalışlar M Dikerdem H Gerger, M Gokberk, G Gönenç)* ● **Bir Barış Felsefesi İçin** *(H J Sandkühler)* ● **Evrensel Bir Sorun Olarak Barış ve Savaş** *(F Bialas)* ● **Gelişmekte Olan Ülkeler: Barış, Bağımsızlık, İlerleme** *(M Korbe)* ● **Jean-Paul Sartre'ın Barışa Bağlanışı** *(I von Wroblewsky)* ● **Einstein ve Atom Savaşı** *(M Patry)* ● **İslâm'da Barış** *(O.Koloğlu)* ● **Batı Ortaçağ Felsefesine Genel Bir Bakış** *(B Çotuksoken)* ● **Platon ve Popper: Adaletli Toplum mu, Açık Toplum mu?** *(A Kaygı)* ● **Felsefe Yayınları 1986** *(C C Can)* ● **Birinci Felsefe ve Mantık Kongresi** *(A.Kaynardağ)* ● **İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları 1984-86** *(E.Koparan)* ● **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası** *(H S Keseroğlu)*

87 / 2

Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi *(K.Güzey)* ● **Klasik Alman Felsefesinde Barış Düşüncesi** *(E.Lange)* ● **Çağdaş Düşünceye Giriş** *(A Timuçin)* ● **Devlet ve Toplum Üzerine Araştırma** *(N Poulantzas)* ● **Devletin Temelleri, Farklılığı ve Biçimlenme Süreçleri** *(M Godelier)* ● **Bir Roman Sosyolojisinin Sorunlarına Giriş** *(L. Goldmann)* ● **Tarihsel Poetika** *(M Krapçenko)* ● **Arap Ülkelerinde Felsefi Düşüncenin Güncel Sorunları** *(K.Melzer)* ● **Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası 1848-1928** *(K.Yerci)*

87/3

Yabancılaşma Sorunu ve Çözümlenişi

Yabancılaşma Süreci ve Evreleri *(Y.Şahan)* ● **Yabancılaşma** *(J.Lewis)* ● **Yabancılaşma Sürecinde Birincil ve İkincil Şahıslar** *(H.S.Batişçev)* ● **Yabancılaşma Sorununun Çözümlenişi** *(L.Sève)* ● **Felsefe Tanımlarının Çeşitliliği** *(T.Oizerman)* ● **Platon'un Algıyı Eleştirisi** *(A.Cevizci)* ● **Sanat ve Bilgi** *(Y.Feinberg)* ● **XVIII. Dünya Felsefe Kongresi** ● **Arap Harfli Türkçe Felsefe Kitapları Kaynakçası 1849-1928** *(K.Yerci)* ● **Açıklamalı Felsefe Yayınları Kaynakçası** *(H.S.Keseroğlu)*

87/4

Asya ve Afrika'da Felsefe

Asya'da Felsefe *(S.Ohmori, X.Fensi, N.Tai Thu, M.Waligora, R.Devari)* ● **Afrika'da Felsefe** *(J.O.Sodipo, A.J.Smet, E.P.Elengu, C.Sumner, P.J.Hountodji, K.Wiredu)* ● **Sokrates'in Eros Anlayışı** *(L.Versenyi)* ● **Marx'ın Çalışmalarında Bilincin Çözümlenmesi** *(M.Mamardashvili)* ● **Sanatsal Biçimin Çevrenleri** *(M.Krapçenko)*

87/5

Yeni Burjuva Felsefe Akımları ve İdeoloji

"Burjuva İdeolojisi" Taslağı *(H.M.Gerlach / R.Mocek)* ● **"Eleştirel Kuram" ya da "Frankfurt Okulu"** *(Dr.R.Steigerwald)* ● **Fransa'da "Yeni Sağcılar" Yalnızca "Yeni Bir Düşünce Okulu" mu?** *(R.Benjowski)* ● **Felsefi Birey - Felsefi Özgürlük** *(Ö.B.Canatan)* ● **İdeoloji ve Çıkar** *(D.Krause / A.Neusüss)* ● **Felsefi Tartışmanın Doğası Üzerine** *(T.Oizerman)* ● **Antik Çağın Değişen İmgesi** *(S.Averintzev)* ● **Dostoyevski'nin Mirası** *(K.Städtke)* ● **Dostoyevski'nin Sanatsal Düşüncesi** *(B.S.Meylah)* ● **80'li Yıllarda Muhafazakarlık** *(F.Esin)* ● **İngiltere ve ABD'de Felsefe Yayınları-2** *(E.Koparan)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(A.Timuçin)*

88/1

Bilimsel-Teknik Devrim ve Felsefe

Prometheus Öldü mü? *(Ö.B.Canatan)* ● **Bilgisayarlaşmanın Sosyal-Felsefi Sorunları** *(G.Smolyan)* ● **Bilimsel Teknik Gelişmenin Kültürel Görünüşleri** *(I.T.Frolov / G.L.Belkina)* ● **İşçi Sınıfı - Hâlâ Var mı?** *(H.Jung)* ● **Platon Felsefesinin Toplumsal Kökleri** *(K.Güzey)* ● **Her Neye Baksam O Değil** *(Y.Şahan)* ● **Biyolojide Bilimsel Araştırma ve Felsefi Savaşım** *(I.T.Frolov)* ● **Hegel'in Dünya Tarihini Dönemlere Ayırma Ölçütleri** *(K.Bal)* ● **Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı** *(K.Marx)* ● **Dante, Galilei, Einstein** *(B.Kuznetsov)* ● **Rus Anarşizmine Yönelik Yergisel Bir Saldırı: Ecinniler** *(K.Städtke)* ● **Kütle ile Enerjinin Birbirine Dönüşmesinden Sözetmenin Yol Açtığı Sorunlar** *(M.A.Kuntman)* ● **Felsefe Yayınları Kaynakçası 1928-1984** *(H.S.Keseroğlu)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(A.Timuçin)*

88/2

Diyalektik

Ölü Diyalektik *(Ö.B.Canatan)* ● **Diyalektik Üzerine** *(V.I.Lenin)* ● **İdeal Kavramı** *(E.V.Ilyenkov)* ● **Diyalektik-Materyalist Madde Kavramı** *(S.T.Melukhin)* ● **Diyalektik Eleştirileri** *(R.Steigerwald)* ● **Thales'ten Platon'a II** *(H.Seidel)* ● **Marx'ın Feuerbach Üzerine XI. Tezi** *(Y.Şahan)* ● **Suç ve Ceza** *(K.Städtke)* ● **Nomoi-Yasalar I** *(Platon)* ● **Felsefe Sözlüğü** *(A. Timuçin)* ● **Felsefe Bibliyografyası** *(Hasan S.Keseroğlu)* ● **Filozoflar Ansiklopedisi - P.Abélard** *(G.Gecze)*

DE Yayınları

Bilgi Dizisi

Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları ● *Afşar Timuçin*
Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi ● *Afşar Timuçin*
Picasso ile Konuşmalar ● *Brassai*
Picasso ● *Serol Teber*
Diderot (Yaşamı-Felsefesi-Eserleri) ● *A.Cresson*
Filozofça Düşünceler ● *D.Diderot*
Nükleer Savaş (Gezegenin Biyolojik ve İklimsel Yıkımı) ● *Serol Teber*
Yapısalcılık Üstüne (Eleştirel Bir Yaklaşım) ● *Haz. Oğuz Özügül*
Sabahattin Ali ● *Filiz Ali / Atilla Özkırımlı*
Gerçekçilik Estetiği ● *Aziz Çalışlar*
Estetik (Gerçekçiliği Sanatsal Özümsemenin Bilimi) ● *Avner Ziss*
Sinema Estetiğinin Sorunları (Filmin Semiotiğine Giriş) ● *Yuriy Lotman*
Mehmet-Reşat ve Nuri Beyler ● *Serol Teber*
Büyük Dedem Karl Marx ● *Robert-Jean Longuet*
Satrançta Turnuva Hazırlığı ● *Aleksandr Koblenz*
Briçte Squeeze ● *Bertrand Romenet*
Torunuma Mektuplar ● *Jürgen Kuczynski*

Tiyatro Dizisi

Mozart ve Salieri (Küçük Trajediler) ● *A.Puşkin*
Carrar Ananın Tüfekleri-Denize Giden Atılar ● *B.Brecht-J.M.Synge*
Sabahat ● *Nazım Hikmet*
Ferhat ile Şirin ● *Nazım Hikmet*
Rubailer ● *Nazım Hikmet*

Edebiyat Sorunları Dizisi

Savaş Konuşmaları ● *Henri Barbüsse*
Devrim ● *Jack London*
Şiir Boşuna Yazılmış Olmayacak ● *Pablo Neruda*
Gerçekçiliğin Boyutları ● *Louis Aragon*
Gerçekçiliğin Evrensel Mirası ● *Anna Seghers*
Saf Şiir Yoktur ● *Eluard, Aragon, Brecht, Mayakovsky, Neruda*
Gorki Aramızda ● *Konstantin Fedin*
Yitik Koro ● *Rafael Alberti*

Deneme Dizisi

Bahar İsyancıdır ● *Onat Kutlar*
Hayatı Seviyorlardı (Fransız Direnişçilerinin Son Mektuplar)
Tiksinti Çağı ● *Uğur Kökten*
Acılı Kuşak ● *Mehmet Kemal*
II.Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları ● *Hasan İzzettin Dinamo*
Yeter ki Kararmasın ● *Onat Kutlar*
Sinema Bir Şenliktir ● *Onat Kutlar*

TÜSTAV

GORKİ ARAMIZDA

KONSTANTİN FEDİN

Çeviren: Hüsen Portakal

"...Eğer ciddi bir şey yapacak gücünüz varsa, ucuz şeylere alışmayın. Daha çok çalışın, okuyun ve insanları gözleyin, sinirlenin. Ve sonra sanatçı olmaya karar verirseniz gücünüzü sakınmayın!
"Bu işte yürek titremeli ve tutkun olmalıdır."

BÜTÜN KİTAPÇILARDA